

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2016/1 (60. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Korai analitikus
filozófia és
fenomenológia

Tartalom

Korai analitikus filozófia és fenomenológia (<i>Ambrus Gergely</i>)	5
---	---

TANULMÁNY

ULLMANN TAMÁS: A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok	9
SZUMMER CSABA: A csábítási elmélettől a tudattalan hermeneutikájáig – a pszichoanalízis születése	31
VARGA PÉTER ANDRÁS: Az ignorabimus-vita a korai fenomenológiában. A fenomenológia keletkezésének egy feltáratlan fejezetéről	50
AMBRUS GERGELY: Az ítélet tárgya Russellnél: jelentéselemzés és leíró pszichológia	83

VARIA

FORCZEK ÁKOS: Az ész magánhasználatáról	107
PÉTER SZABINA: A művészet fennsíkjai	120
HIDAS ZOLTÁN: Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai. Søren Kierkegaard identitásfogalmáról	135
BARCSI TAMÁS: Nietzsche és Dosztojevszkij – magyar gondolkodók műveinek tükrében	152

FIGYELŐ

HENDRIK NIKOLETTA: A sztoicizmus kutatásának legújabb trendjei	169
--	-----

SZEMLE

FÖLDES TIBOR: Hartmann és a szabadság látszata (Boros Bianka: <i>Selbstständigkeit in der Abhängigkeit – Nikolai Hartmanns Freiheitslehre</i>)	179
NAGY JÓZSEF: Machiavelli politikafilozófiájának magyarországi recepciója (Kaposi Márton: <i>Machiavelli Magyarországon</i>)	192
VÉBER VIRÁG: Az erény rongyokban is erény (Kiss-Koczka Éva: <i>Az erény mestersége – David Hume morálfilozófiájának két olvasata</i>)	197
 E számunk szerzői	 201
Summaries	203

Korai analitikus filozófia és fenomenológia

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2016/1 számának fókusztemája a korai analitikus filozófia és a fenomenológia kapcsolata. Szummer Csaba és Ullmann Tamás írása a pszichoanalízis és a korabeli naturalizmus és tudományos filozófia, illetve a fenomenológia kapcsolataival foglalkozik. Varga Péter András a 19. század végének meghatározó tudományelméleti-ismeretelméleti-metafizikai vitájának, az Ignorabimus-vitának a hatásait vizsgálja a fenomenológia kialakulásában. Ambros Gergely Russell korai ítéletelméleteit elemzi, aminek kapcsán azt mutatja meg, hogy Russell elméleteiben egészen az 1910-es évek második feléig jelen voltak a Brentano-iskolához kapcsolódó nézetek hatásai.

Ullmann Tamás *A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok* című tanulmánya a pszichoanalitikus hagyomány születését vizsgálja oly módon, hogy általános filozófiai és ezen belül fenomenológiai keretbe helyezi a témát a tudattalan fogalma filozófiatörténeti megjelenésének és alakváltozásainak vizsgálatával. Az esztétörténeti elemzés fontosságát az adja, hogy egyfelől minden tudatfilozófia számára alapvető a tudat és a tudattalan viszonyának tisztázása, másfelől az elmúlt évtizedek megnövekedett érdeklődése a tudat, illetve az elme fogalmai iránt újabb aspektusokból veti fel ennek a viszonynak a kérdését. A fenomenológiában hosszú története van a pszichoanalízis tudattalan fogalmával való számvetésnek, és a kísérleti pszichológia, a neurológia és a kognitív tudományok ugyancsak küzdenek azzal a kérdéssel, hogy milyen módon lehet a tudattalanról beszélni. Ullmann tanulmánya először a fogalom történeti eredetét, majd a tudattalan két alapvetően különböző modelljét vizsgálja a pszichoanalízisben (elfojtás-modell; háritás-modell); végül a fenomenológia és a kognitív tudományok lehetséges kapcsolódását elemzi ezekhez a modellekhez.

Szummer Csaba tanulmánya (*A csábítási elmélettől a tudattalan hermeneutikájáig – a pszichoanalízis születése*) a pszichoanalízis kialakulásának néhány kulcsmozzanatát igyekszik megragadni. Tézise az, hogy Freud az 1890-es évek közepén három sikertelen kísérletet is tett egy empirikus alapokon nyugvó pszichológiai elmélet létrehozására. Ezek közül az utolsó a csábítási elmélet volt, amit Freud 1897 őszén az Ödipusz-komplexus teóriájával váltott fel. A szerző Freud kreatív

teljesítményét pozitív módon kapcsolja össze az 1890-es évek második felében tetőző kokainfogyasztásával. Végül a cikk rámutat arra, hogy Freudnak el kellett határolnia a tudattalan fogalmát a *fin de siècle* okkultista-ezoterikus hullámától és spiritiszta mozgalmaitól is, amelyek természetes szövetségesként tekintettek Freud tudományára.

Varga Péter András a 19. század második felének meghatározó filozófiai vitáját, az Ignorabimus-vitát vizsgálja. A híres fiziológus, Emil du Bois-Reymond nagy hatású érvelése a természettudományos tudás hatáiról, amelyet először 1872-ben fejtett ki, egyfelől defenzívába szorította a materialistákat, másfelől viszont inspirálta az arra irányuló filozófiai törekvéseket, hogy a tudományos módszerre vonatkozó nézeteket differenciálják a tudás különböző területei vonatkozásában. A tanulmány feltárja az Ignorabimus-vita szociokulturális hátterét, értékeli du Bois-Reymond téziseit és Hartmann, Lange és Dilthey reakcióit. Ezen túlmenően azonban Varga az Ignorabimus-vita eddig feltáratlan hatásairól is megfogalmazza feltevéseit, mégpedig a korai fenomenológia vonatkozásában. Specifikusan amellet érvel, hogy a vita nemcsak általános hatást gyakorolt Brentanóra és Husserlre, hanem du Bois-Reymond tézisei megvilágító történeti háttérként szolgálhatnak Husserl metafizika-fogalma evolúciójának az értelmezéséhez, a *Logikai vizsgálódások* fogantatásától a transzcendentális fenomenológiai fordulatig. Érdemes ehhez azt is hozzátenni, hogy – noha Varga tanulmánya nem ezt a történeti szálát bontja ki – du Bois-Reymond tézisei kapcsolhatók mai analitikus filozófiai elképzelésekhez, noha viszonylag kevesen reflektálnak magára du Bois-Reymond-ra ebből a szerzői körből. Az olyan nézetek, amelyek a fenomenális tudatosság létezésének és természetének fizikai/naturalista magyarázatával kapcsolatban posztulált ún. „magyarázati szakadékot” elvi okokból „betemethetetlennek”, felszámolhatatlannak tekintik, mint például Colin McGinn, fontos tekintetben a du Bois-Reymond-féle tézisek mai követőinek tekinthetők.

Ambrus Gergely tanulmánya Russell korai ítéletelméleteit elemzi. A központi probléma a következő. Az ún. „többtagú viszony”-elmélet bevett értelmezése szerint az ítélet, avagy hit részét alkotó tárgy nem mentális, hanem elmén kívüli tárgy, ugyanakkor nem az a tárgy, amire a hétköznapi felfogás szerint az ítélet vonatkozik, hanem az ezt a tárgyat azonosító leírás tartalmának olyan elemei, amelyekkel az ítéelő ismeretségben van (érzetadatok és univerzálék). (Eszerint például annak az ítéletnek, hogy Bismarck ravasz diplomata volt, az összetevő tárgya nem maga Bismarck, hanem olyan érzetadatok, amelyeket Bismarck okozott.) Ugyanakkor Russell vonatkozó írásaiban számos olyan szöveghelyet találhatunk, amelyek ellentmondanak ennek az értelmezésnek. Ambrus amellet érvel, hogy az egymásnak ellentmondó szöveghelyeket úgy lehet jobban értelmezni, ha feltételezzük, hogy Russell „többtagú viszony”-elméleteiben kétféle elemzés, az ítélet *logikai*, illetve *pszichológiai* elemzése is jelen van. A logikai elemzés kapcsolódik a bevett értelmezéshez, míg a pszichológiai elemzés

számos elemet megőriz Russell korábbi nézeteiből, amelyekre a leíró pszichológiai, fenomenológiai hagyományhoz kapcsolódó ítéletelméletek, így Brentano, Twardowski, illetve Stout nézetei is hatottak.

A *Varia* rovatban Forczek Ákos, Péter Szabina, Hidas Zoltán és Barcsi Tamás írását közöljük. Forczek Ákos *Az ész magánhasználatáról* című tanulmányában azt a problémát vizsgálja, hogy hogyan egyeztethető össze, ha egyáltalán, Kant rendszerében az ész kétféle – magán és nyilvános – használata. A distinkció szerint, amelyet Kant a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című írásában bontott ki, minden érett, autonóm személy kétféle szerepet játszhat a társadalomban: egyfelől valamilyen hivatal betöltőjeként – tisztviselőként, katonatisztként, lelkészként – engedelmeskednie kell hivatala előírásainak, értelmét a társadalmi posztjához kapcsolódó elvárásokkal, az „idegen észszel” lojálisan használhatja csak. Másfelől azonban „tudósi minőségében” korlátozatlanul használhatja eszét nézeteinek nyilvános kifejtésére és alátámasztására. Forczek a kétféle észhasználatot a *cognitio ex datis* és a *cognitio ex principiis* fogalmaira támaszkodva értelmezi, és elemzi azt a paradox helyzetet, amit Kant, e distinkció bevezetése nyomán, úgy tűnik, nem tud elkerülni, nevezetesen, hogy egyfelől a felvilágosult ész alá van vetve a hatalomnak, amennyiben korlátoznia kell magát, és pusztán passzívan, az idegen észre kell hogy támaszkodjon, másfelől, felelős tisztségviselőként észhasználatát nem lehet pusztán reprodukív, produktív, alkotó módon alkalmaznia is kell az „idegen” törvényt.

Péter Szabina esszéisztikus művészetelméleti írása, *A művészet fennsíkjai* alapvetően tájművészeti alkotások és performance-ok olyan értelmezéseit vizsgálja, amelyek elvetik a művészet reprezentáló tevékenységkénti felfogását, első sorban Deleuze és Guattari fogalomvilágára támaszkodva, a térkép, a *rizóma* és Arisztotelész *phüszisz*-fogalmának heiddeggeri értelmezésére építve. Olyan műveket vizsgál, amelyekben a természet nem az ábrázolás tárgya, hanem magának a műnek a része, és amelyeknek olyan sajátos „tér szerkezetük” van, amely a befogadó aktív közreműködésével nyílik meg, ahol a befogadó jelenléte része a műnek.

Hidas Zoltán *Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai. Søren Kierkegaard identitásfogalmáról* című tanulmányában az Én kierkegaard-i fogalmát elemzi, támaszkodva a nemrégiben megjelent könyvében (*Im Bann der Identität. Zur Soziologie unseres Selbstverständnisses*, 2014) kifejtett nézeteire. Az Én, illetve az önzonosság természetét a kierkegaard-i gondolatvilág általános keretfeltevéseiből kiindulva, így a „rendszerellenességből”, a személy radikális egyediségből, általánosíthatatlanságából és történetiségéből bontja ki. Kitér Kierkegaard új viszonyára az időbeliséghez és az ehhez kapcsolódó individualisztikus történelemelméletére, valamint az Én mint önmagához való viszony természetének vallásfilozófiai kapcsolódási pontjaira is, amennyiben a valódi önalapítás szerinte az isteni teremtettségen alapul. Hidas szerint Kierkegaard eredeti és rendkívül modern felfogást ad az Énről, amelynek tartalmával összhangban áll a kifejtés

formája is, amennyiben „A nyugati filozófia stilisztikailag rögzített határai, amelyek az egyáltalán megragadhatót világos elvekkel körülrajzolták, az egzisztencia gondolatában felszámolódnak: az egyéni hitelesség megjelenítési formájaként betör a módszeres gondolkodásba az irodalmiság. [...] A mindennapit is nem mindennapi szimbólumokká nemesítő romantikus művészi stílus teljes eszköztára filozófiai bevetést nyer, hogy az egyes ént a legmagasabbra fokozott személyesség jegyében szervezze meg, aminek fényében az elvont általánosság merő irracionalitás.”

Barcsi Tamás Dosztojevszkij és Nietzsche szellemi kapcsolatait vizsgálja. Az elemzés klasszikus értelmezésekből indul ki (Sesztov, Bergyajev), de elsősorban a jelentős magyar értelmezésekre koncentrálnak: Barcsi Török Endre és Fehér Ferenc részben Lukácsra támaszkodó, meghatározó Dosztojevszkij-értelmezéseit állítja a középpontba, ezek eltérő értelmezéseit Nietzsche és Dosztojevszkij nézeteinek rokonságával, illetve különbözőségeivel kapcsolatban. A tanulmány az Übermensch, illetve a Dosztojevszkij-regények meghatározó figurái, Raszkolnyikov, Sztavrogin, Miskin herceg, a Karamazov fivérek által reprezentált világszemléleteket veti össze az értékek és az értékek átértékelésének, illetve átértékelhetőségének a kérdése szempontjából. Érdekessége, hogy primer témája, a Dosztojevszkij–Nietzsche viszony bemutatása mellett, speciális perspektívája miatt, egyben magyar filozófiatörténeti vonatkozással is bír, amennyiben a 20. század magyar szellemtörténetének egyik fontos témáját idézi meg.

A *Figyelő* rovatban Hendrik Nikoletta ad kiváló összefoglalást a közelmúltban megújult sztoicizmus-kutatás nemzetközi és a magyar eredményeiről. Az írás bemutatja az új kutatási témákat és értelmezési trendeket, átfogó igénytel ismerteti az elmúlt harminc évben megjelent legfontosabb angol nyelvű és magyar műveket, amit egy részletes bibliográfiával egészít ki.

Lapszámunkat három recenzió zárja: Földes Tibor Boros Bianka *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit – Nicolai Hartmanns Freiheitslehre* (Würzburg, Ergon Verlag, 2015), Nagy József Kaposi Márton *Machiavelli Magyarországon* (Budapest, Argumentum, 2015), Véber Virág pedig Kiss-Koczka Éva *Az erény mestersége – David Hume morálfilozófiájának két olvasata* (Budapest, L'Harmattan, 2014) című könyvét mutatja be.

Ambrus Gergely

A tudattalan modelljei

Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok*

A tudat és a tudattalan viszonyának tisztázása alapvető fontosságú minden tudatfilozófia számára, hiszen egy tudatos lény önmagáról alkotott tapasztalati vagy filozófiai képét semmi sem fenyegeti annyira, mint a számára átláthatatlan tudattalan folyamatok létezése. Az elmúlt évtizedek megnövekedett érdeklődése a tudat, illetve az elme fogalmai iránt lényeges pontokon veti fel újra a tudatos és a tudattalan viszonyának kérdését. A fenomenológiában már hosszú története van a pszichoanalízis tudattalan-fogalmával való számvetésnek (erről jó összefoglalást ad Smith 2010. 10–37), a kísérleti pszichológia, a neurológia és a kognitív tudományok ugyancsak küzdenek avval a kérdéssel, hogy milyen módon lehet a tudattalanról beszélni (vö. Pléh 2011). A jelen tanulmányban először a tudattalan fogalmának történeti eredetét vizsgálom, majd a tudattalan két alapvetően különböző modelljét a pszichoanalízisben, végül pedig a fenomenológia és a kognitív tudományok lehetséges kapcsolódását ezekhez a modellekhez.

I. A PROBLÉMA EREDETE

A 19. század vége a pszichológia tudományának megjelenésével a tudattalanra vonatkozó elméletek forradalmát is jelenti.¹ A tudat pszichologista vagy antipszichologista elgondolásai kitermelik a tudattalanról szóló elméleti állásfoglalások sokféleségét is. Bizonyos értelemben mind a pszichoanalízis, mind a fenomenológia ennek az elméleti erjedésnek az örököse. E korszaknak csak két jellegzetes, egymással ellentétes felfogását említeném meg.

Franz Brentano úgy véli, hogy nem beszélhetünk tudattalan tudatról, ez ugyanis fogalmi képtelenség. Ha egy tudati tényből tudattalan pszichikai fenoménekre akarunk következtetni, akkor először magát ezt a tényt kell körülte-

* A tanulmány megírását az OTKA 109638 és 112542 számú pályázata támogatta.

¹ Eduard von Hartmann *Philosophie des Unbewussten* című nagy sikerű és sok kiadást megélt műve (Hartmann 1869) – amelynek gondolatai főleg Schopenhauer, Schelling és Hegel filozófiájára támaszkodnak – előkészíti a talajt a tudattalanról való gondolkodás számára.

kintően megvizsgálni. Ami a tudathoz tartozik, az szükségképpen tudatos, amit pedig tudattalannak nevezhetünk, az vagy megmagyarázható valamilyen tudati jelenséggel, vagy visszavezethető a testre, vagyis szomatikus jellegű.² Brentano álláspontja szerint tudattalannak csak fiziológiai folyamatok lehetnek, pszichikaiak nem. Ennek következtében kijelenti, hogy a tudattalan tudat feltevése legalább olyan abszurd, mint egy nem vörös Vörösről való beszéd.

Ezzel szemben Theodor Lipps nagyjából ugyanebben az időszakban egy olyan elméletet dolgozott ki, amely szerint a psziché egésze tudattalan, a tudat mindössze csupán egy része a tudattalan óceánjának (Lipps 1883, 1897). Lipps leszögezi: „A pszichikainak nincs olyan fogalma, a pszichológiának pedig nem lehetséges olyan definíciója, amely nem veszi figyelembe a tudattalan pszichikait” (Lipps 1897. 10). Bármilyen tapasztalat azt mutatja, hogy a múltbéli képzetek tudattalanul jelen vannak a pszichében, és nem csupán azzal a potencialitással bírnak, hogy valóságos képzetekké váljanak (vagyis felidézzük őket az emlékezetben), hanem a valóságos képzetté válás nélkül is hatnak, mégpedig tudattalan pszichikai izgalomként (*Erregung*). „A tudattalan tehát nem más, mint a pszichikai élet általános alapja” (Lipps 1897. 13). A tudattalan pszichológiájáról lemondani ezért egyenértékű lenne avval, hogy magáról a pszichológiáról mondunk le.

A fenomenológiai hagyomány Brentanót követi, Freud inkább Lippset. „A tudattalan a nagyobb kör – írja Freud Lipps kapcsán –, amely magában foglalja a tudat kisebb körét; mindennek, ami tudatos, van egy megelőző tudattalan foka, míg a tudattalan megállapodhat a maga fokán, és mégis számot tarthat a lelki teljesítmény teljes értékére. A tudattalan a tulajdonképpeni lelki valóság, amelynek belső természete számunkra ugyanúgy ismeretlen, mint a külvilág valósága, s a tudat adatai révén ugyanolyan tökéletlenül nyilvánul meg előttünk, mint a külvilág az érzékszervek adatai révén.” (Freud 1985. 424.) Mégis azt mondhatjuk, hogy Freud elméletével a tudattalanról való gondolkodás egy egészen új stádiuma kezdődik. Megközelítésének – legalábbis filozófiai értelemben – az az újdonsága, hogy a tudattalant nem szomatikus jelenséggént, hanem pszichés valóságként fogja fel. A tudattalan tehát már nem a test fogalmához kapcsolódik, de nem is valamiféle irracionális, okkult vagy spirituális minőség. Freud azáltal lép túl Lipps felfogásán, hogy a tudattalant nem csupán egy univerzális, passzív altalajként tételezi, ami szükségképpen megelőzi és kíséri a tudatos tapasztalatot, hanem olyan pszichés szféraként, amely sajátos törvényeknek és „gondolkodási” formáknak engedelmesskedik.

Úgy gondolom, hogy Freud nem a szellemtudományi értelmező diskurzust keverte össze a természettudományi beszédmóddal (erről Szummer 1993, 2014),

² Brentano a tudattalan tudat fogalmának elemzését és lehetőségének a cáfolatát az először 1874-ben megjelent *Psychologie vom empirischen Standpunkt* című művének belső tudatról szóló fejezetében végzi el (Brentano 1924. 141–194).

valamiféle hibrid és tudománytalan beszédmódot létrehozva ezáltal, hanem ténylegesen felfedezett egy harmadik területet. Egy olyan harmadik dimenziót, amely sem az objektív tudományok fizikalista megközelítésére, sem a transzcendentális alapú fenomenológiai vagy hermeneutikai beszédmódra nem vezethető vissza. Filozófiai értelemben pedig csakis egy ilyen felfogás keretében *érdekes* a tudattalan problémája. Ha ugyanis nem egy harmadik dimenzióknak fogjuk fel, akkor vagy a természettudományok számára értelmezhetetlen álfenoménnek, vagy a transzcendentális szférával szembeni pusztán irracionálisnak kell tekintenünk. Freud felfedezésének igazi jelentősége mindkét „hagyományos” nézőpont felől láthatatlan marad.

II. A TUDATTALAN FELFEDEZÉSE

Ha a pszichoanalízis ugyanabból a tudatfogalomból indul ki, mint Brentano és Husserl, akkor filozófiai értelemben tarthatatlan elképzelést dolgoz ki a tudat egészének működésével kapcsolatban. Freud azonban teljesen tisztában volt a tudattalan tudat fogalmának abszurditásával. A *tudattalan* című 1915-ös írásában világosan megfogalmazza a problémát. A tudattalan elfogadása egy sajátos alteritást, belső másságot feltételez, amit szinte önkéntelenül egy *alter ego* másságához hasonlíthatunk: közvetlenül nem tudjuk megtapasztalni azt, hogy van tudattalanunk, ahogy közvetlenül azt sem tapasztaljuk, hogy egy másik emberben tudat lakozik. „A hozzánk legközelebb álló emberi másik vonatkozásában is, a tudat elfogadása pusztán következtetésünkön nyugszik, és soha nem szolgálhat olyan közvetlen bizonyossággal, mint amelyet saját tudatunk felől érezhetünk” (Freud 1997. 83). A pszichoanalízis szerint ugyanezt a következtető eljárást kell saját személyünkkel szemben is alkalmazni, és így válik legitimmé a tudattalan elfogadása. „Mindazokat a működéseket és megnyilvánulásokat, amelyeket magunkon észlelünk, és nem tudunk összefüggésbe hozni a lelki életünkkel, úgy kell megítélnünk, mintha egy másik személyé volnának és az ő lelki működésének ismeretében lehetne őket megmagyarázni” (Freud 1997. 84). A tudattalan fogalma tehát a belső alteritás gondolatához kapcsolódik.

Csak hogy ekkor egy súlyos problémába ütközünk Freud szerint: a következtetési eljárás analógiája ugyanis sántít, mert így a belső másságnak ezt a különös élményét lefordítjuk és nem a tudattalan valódi felfogásához jutunk, hanem egy bennünk működő „második tudat” feltevéséhez. A tudat megkettőzésével, vagyis a tudattalan tudat feltevésével szemben három ellenérvet említ. Egy olyan tudat, amelyről birtokosa csak azt tudja, hogy idegen tudat, aligha elfogadható. „Aki berzenkedik a tudattalan lelki folyamatok létének elismerésétől, aligha lesz boldog, ha ezt egy *tudattalan tudatra* cserélheti” (Freud 1997. 84). A másik ellenérv az, hogy a látens lelki folyamatok olyan eltérőek lehetnek, hogy a tudatállapotok és tudatok sorozatát, vagyis egy második, egy harmadik, egy negyedik stb. tuda-

tot kellene feltételeznünk önmagunkban a magyarázatukra. A harmadik ellenérv szerint e feltételezett tudat nem csupán idegen, hanem olyan látens folyamatokkal dolgozik, amelyek egyenesen hihetetlenek a számunkra és ellentmondanak azoknak a sajátosságoknak, amelyekkel a tudatot szoktuk jellemezni. A tudattalan tehát semmiképpen sem egy második tudat. „Következésképpen megvan az alapunk arra, hogy a saját személyiséggel szembeni következtetéseinket úgy értékeljük újra, hogy azok nem egy második tudat bennünk-létére utalnak, hanem olyan lelki történésekre, amelyek a tudatot teljességgel nélkülözik” (Freud 1997. 84). Freud szerint tehát vigyáznunk kell arra, hogy önnön belső folyamataink észlelésekor ne vezessenek félre tökéletlen analógiák és olyan előzetes fogalmak, amelyeket maguktól értetődőnek vélünk a tudattal kapcsolatban, ám amelyek alkalmatlanok és félrevezetőek lehetnek a tudattalannal kapcsolatban.

A korai pszichoanalízis filozófiai értelemben talán legfontosabb gondolata a tudattalannal kapcsolatban az, hogy a tudattalan nem önkényes, ösztönös és irracionális szféra a tudat háta mögött (mint pl. Schopenhauernél és Nietzschénél), de nem is az értelem hátterét és alapját jelentő produktív és teremtő képzeletőrző (mint pl. Kantnál, Schellingnél és a romantikus hagyományban), hanem egy olyan működésmód, amelyet sajátos, de a tudatos gondolkodástól merőben eltérő szabályok irányítanak. Ahogy *A megjegyzések a nem tudatos fogalmáról a pszichoanalízisben* című 1912-es írásban fogalmaz Freud: „a nem tudatos lelki tevékenység törvényei messzemenően különböznek a tudatosétól” (Freud 1997. 14), de – tehetnénk hozzá – attól még törvények.

Tehát nem egy második tudatról, hanem egy tudattalan rendszerről, illetve egy tudattalan *működésmódról* van szó, amelynek nem a tudatosság hiánya (vagyis nem egy negatív tulajdonság) a fő jellemzője, hanem saját, pozitívan megadható jellemzői vannak. A tudattalan rendszer négy alapvető tulajdonsága az ellentmondás-mentesség, az elsődleges folyamat uralma, az időtlenség és a külső valóság helyettesítése a lelki valóság által. Lábjegyzetben még hozzáfűzi ezt az ötödik jellemzőt is Freud: „a tudattalan aktus olyan intenzív és plasztikus kihatással van a szomatikus folyamatokra, amilyenvel a tudatos aktus sohasem rendelkezhet” (Freud 1997. 99).

A tudattalan ellentmondás-mentessége³ nem irracionitást jelent, hanem azt, hogy a tudattalan magja vágymozgásokból illetve ösztönmozgásokból áll: ezek egymást sem nem befolyásolják, sem ellent nem mondanak egymásnak és egymást nem is oltják ki. „Ha két olyan vágymozgás aktiválódik egy időben, amelyek célja összeegyeztethetetlennek tűnik a számunkra [pl. vágyat érzek valami iránt, ami ugyanakkor szigorú tiltás alá esik], a két mozgás nem válik el

³ A kifejezést Freud alkalmazza (1997. 98) némiképp félrevezető módon, ugyanis nem arról van szó, hogy a tudattalanban ne lennének egymásnak ellentmondó tartalmak, hanem arról, hogy a tudattalan immunis ezekre az ellentmondásokra, vagyis tolerálja az ellentmondásokat.

egymástól, és még csak ki sem oltja egyik a másikat, hanem egy közbeeső cél megvalósítása érdekében kompromisszumot kötnek egymással” (Freud 1997. 98). Az ellentmondás csak a tudatos rendszerben jelent problémát, a tudattalan rendszer minden további nélkül el tudja viselni.

Az elsődleges folyamat jellemzője az, hogy a tudattalan képzetek nem állandók (vagyis nem stabil és kötött energiával rendelkeznek), hanem az affektív energia szabadon áramolhat rajtuk keresztül, ezt az áramlást pedig az eltolás és a sűrítés folyamatai irányítják. „Az eltolás folyamata során egy képzet az összes megszállását átadhatja egy másiknak, a sűrítés során pedig több más képzet teljes megszállásmennyiségét képes egy tartalom saját magára venni” (Freud 1997. 98). Ezzel szemben a másodlagos folyamat során a képzetek megszállása már állandó és közöttük logikai kapcsolat áll fenn. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az elsődleges folyamatban a „pszichés energia” szabadon és gyorsan mozog, míg a másodlagos folyamat esetén előbb egy képzethez rögzül, majd ezután áramlik tovább ellenőrzött módon. Az utóbbiban „a képzetek megszállása állandóbb, a kielégülés elodázódik, s ezáltal olyan mentális tapasztalatok válnak lehetővé, amelyek végigpróbálják a lehetséges kielégülésmódok különböző útjait” (Laplanche-Pontalis 1994. 128).

A tudattalan harmadik jellemzője az időtlenség. Az időhöz való viszony, valamint a képzetek időben való rendezése alapvetően a tudatos rendszer sajátossága. A tudattalan időtlensége nem azt jelenti, hogy ebben a szférában nincs időbeli sorrend, hanem inkább azt, hogy egy tudattalan törekvés mindaddig az örök jelenlét módján hat, amíg valamilyen esemény (a helyzet megváltozása, eredményes pszichoterápia, öregedés, stb.) meg nem változtatja, vagy felül nem írja.

A tudattalan talán legszokatlanabb jellemzője az, hogy szinte egyáltalán nem veszi figyelembe az ún. valóságot. „E folyamatok – írja Freud – az öröm-elv uralma alá vettek, sorsuk csak attól függ, hogy mennyi erejük van, illetve mennyire képesek az öröm-kín szabályozásának követelményeit kielégíteni” (Freud 1997. 99). Az öröm-elv tehát közvetlenül az öröm és a kín érzeteire vonatkozik, vagyis a közösen tapasztalt valóság helyett egy szubjektív valóságot rajzol körül. A tudattalan legfőbb vonatkozási pontja és „tárgya” ez a szubjektív valóság, bizonyos értelemben az én közvetlen örömkeresése. Különös módon nem csak a valóság-elné, hanem az öröm-elné is van valósága: de ez nem a közösen osztott és egymás által kölcsönösen ellenőrzött, logikus és szabályozott világ. Az öröm-elv valósága atavisztikus és szubjektív. A freudi elképzelés szerint ugyanakkor az öröm nem azonos valamiféle szubjektív gyönyörkereséssel: az öröm-elv nem más, mint a pszichés rendszer törekvése a homeosztatikus egyensúlyra, vagyis a feszültséggel teli állapotok kerülésére és a feszültség csökkentésére. A kín kerülése és az öröm keresése valójában azt jelenti, hogy a psziché a szélsőséges egyensúlytalanságok helyett az egyensúlyi állapotokat keresi. Az öröm az energetikai egyensúly megvalósulása, a kín az energetikai egyensúly felborulása.

III. A TUDATTALAN ELSŐ MODELLJE: AZ ELFOJTÁS

A korai pszichoanalízis tudattalanról vallott felfogásának középpontjában az elfojtás mechanizmusa áll. Ha a tudattalan pozitív elméletét akarjuk megérteni, akkor mindenekelőtt az elfojtás fogalmával kell számot vetnünk. A tudattalan első modelljének ugyanis az elfojtás a kulcsa. *Az őszvalami és az én* című kései, 1923-as írásban Freud – korábbi elméletére visszatekintve – kijelenti, hogy a tudattalan fogalma az elfojtás mechanizmusának megértéséből eredt. „Az elfojtott számunkra a tudattalan mintaképe” (Freud 1991. 13). A korai pszichoanalízis pszichére vonatkozó felfogására általánosan érvényes az a feltevés, hogy a tudattalan egybeesik az elfojtottal, vagyis az elfojtás mechanizmusa mutatja meg, mi az, ami tudattalannak nevezhető.

Feltételezésem szerint a tudattalan fogalmának egyoldalú és kizárólagos azonosítása az elfojtással az, ami a fenomenológia (és talán az analitikus elmefilozófia) számára, minden jó szándékú közeledés dacára, újra és újra lehetetlenné teszi a pszichoanalitikus tudattalan fogalmának az elfogadását. A fenomenológiai tudatfelfogás számára ugyanis nem létezhet elfojtott: tudattalan igen, de elfojtott tartalom nem. Hiszen ami a tudatban van, illetve a tudathoz tartozik, az fenomenológiai értelemben vagy aktuálisan tudatos, vagy pedig véges számú lépésben tudatossá tehető. Az elfojtott tartalom jellemzője viszont éppen az, hogy egyszerre „hatékony és nem-tudatos” (Freud 1997. 10).

Ebben a „modellben” az alapvető ellentét a tudatos (beleértve a tudatelőtest) és a tudattalan rendszer között húzódik. A tudattalan nem a szomatikus szférához tartozik, vagyis nem az ösztönös és testi valósággal vág egybe, hanem a psziché egyik alrendszere. A psziché tudattalan alrendszerében pedig olyan elfojtott tartalmak vannak, amelyek nem tudatképesek, vagyis amelyeket a cenzúra, az endogén elhárítás nem engedhet tudatosulni. Ezek lehetnek elfojtott emlékek, elfojtott vágyképek, elfojtott érzelmek, vagy elfojtott ösztöntörekvések. Az ösztönökkel kapcsolatban megjegyzendő, hogy elfojtásukról csak annyiban beszélhetünk, amennyiben valamilyen ösztönreprezentáns, vagyis valamiféle vágykép vagy szimbolikus képzet kapcsolódik hozzájuk. Önmagában egy ösztön tisztán biológiai tényező. Akkor kezd a pszichés valóság részévé válni, amikor egy reprezentáns kapcsolódik hozzá, ami formát, irányt és célt, bizonyos értelemben értelmet ad neki. Ekkor válik a biológiai hajtóerő ösztöntörekvéssé, vagy egyenesen vággyá.

Az elfojtás lényege „a tudattól való elutasítás és távoltage” (Freud 1997. 66). Akármilyen is az elfojtott tartalma, a rendszer egésze akkor működőképes, ha az elfojtott tartalom vagy tartalmak nem tudnak beözönlöni a tudatba. Az elfojtott bejutása a tudatba ugyanis sokkal nagyobb feszültséget jelentene, mint a tudattól való távoltage. Ám ez utóbbi, vagyis az elfojtás maga sem mentes a feszültségtől. Ezt két tényező bizonyítja: egyrészt az elfojtás nem egyszeri esemény, ami egyszer és mindenkorra száműz egy tartalmat a tudatból, mintha az

a tartalom halott tartalom lenne. Az elfojtott „hatékonysága” éppen azt jelenti, hogy jóllehet nem része a tudatos rendszernek, mégis állandó hatást fejt ki: egy fenomenológiai paradoxonnal ezt úgy fejezhetnénk ki, hogy a nem-jelenlét módján van jelen. „Feltételezhetjük, hogy az elfojtott tartalom állandó nyomást fejt ki a tudat felé, s ezt szüntelen ellentétes irányú nyomással kell egyensúlyban tartani” (Freud 1997. 69). A másik tényező, ami az elfojtott körüli feszültséget és az elfojtott tartalom elevenségét mutatja, az, hogy az elfojtás állandó energiabefektetést tesz szükségessé. Az elfojtott állandóan igyekszik bejutni a tudatba, a cenzúra meggyengülésekor (alvás ideje alatt, nappali álmodozás során, neurotikus állapotban) ez meg is történik ideiglenesen, és a tudattalan tartalom manifeszt álmokat és fantáziákat, valamint „tüneteket” idéz elő.⁴

Az elfojtás-modellben tehát (1) a tudatos én áll szemben a tudattalannal, a tudattalan pedig mindaz, ami nem az énhez tartozik; (2) az elfojtás feladata egyes tartalmak hatékony távoltartása a tudatos rendszertől; (3) az elfojtás dinamikája a homeosztatisz egyensúlyra törekvés; (4) az elfojtásból származó neurózis terápiája a tudattalan tartalmak tudatosítását tűzi ki célul.

Úgy tűnik ugyanakkor, hogy az elfojtás Freud szerint nem egy olyan rendszerben megy végbe, amelyben tudatos és tudattalan már világosan elváltak egymástól. Az elfojtás bizonyos értelemben *egyidejű* a tudat és a tudattalan elválásával. Ezt az elválást vagy belső hasadást megelőzően is működnek bizonyos eljárások az ösztönimpulzusok elleni védelemre vonatkozóan, de ezek még nem elfojtás jellegűek. „Az elfojtás eme felfogása mellett feltételeznünk kell azt is, hogy a lelki működés ilyen fokú szervezettsége előtt a többi ösztönsors, mint

⁴ Az elfojtásnak ugyanakkor bizonyos értelemben van egy történeti vetülete is. Freud az elfojtás működésének három fázisáról beszél: öselfojtásról, valódi elfojtásról és az elfojtott visszatéréséről. Minden elfojtás egy eredeti vagy öselfojtásra utal. Az öselfojtás nem egy konkrét képzet elfojtása, hanem sokkal inkább úgy képzelendő el, mint egy ösztönhöz kapcsolódó képzet eredendő „letiltása”. Freud az öselfojtást többnyire az Ödipusz-komplexumhoz köti: az öselfojtás valami olyasmire vonatkozik, amiről nem szabad tudni, amit nem szabad akarni, és amire még gondolni sem szabad. „Okunk van tehát arra, hogy feltételezzünk egy öselfojtást, az elfojtás első fázisát, ami abban áll, hogy az ösztön lelki képzet-reprezentációja nem kap engedélyt a tudatba való belépésre. Ezzel fixáció keletkezett, a szóban forgó képzet ettől kezdve változatlanul fennmarad, és az ösztön hozzá kapcsolódik.” (Freud 1997. 67.) A valódi elfojtás már konkrétabb élmények és emlékek elfojtása, amelyeket egyrészt a tudat elutasít és kivet magából, másrészt az öselfojtás „vonz”. A tudattalan tartalmak elevenségéhez az is hozzátartozik, hogy noha a tudatos szférától el vannak választva, a tudattalan többi tartalmától azonban nem: „az elfojtás nem szünteti meg az ösztönképviselő folyamatos továbblétezését a tudattalanban, nem akadályozza meg, hogy ott tovább szerveződjön, származékokat képezzen, és kapcsolatokat létesítsen. Az elfojtás valójában csak az egyik pszichikus rendszerrel, a tudattal való kapcsolattartást zavarja” (Freud 1997. 67). Az elfojtás harmadik mozzanata az elfojtott tartalom visszatérése, ami merőben különbözik magától az elfojtás folyamatától, vagyis nem egyszerűen az irány megfordításáról van szó. A helyettesítés és a tünetképzés más módon működnek, mint az elfojtás. Az elfojtott visszatérése ezek szerint csak áttételes módon, kitérőkkel, derivált képződményekkel, a tudattalan termékeinek közvetítésével történhet meg. Ezek a megjelenések pedig a tudat szintjén különös, bizzar, értelmetlen zárványként, vagyis neurotikus tünetként, álomként, elszólásként jelennek meg.

például az ellentétbe való átfordítás, vagy az alanynak saját személye ellen való fordulása látja el az ösztönimpulzusok elleni védelem feladatát.” (Freud 1997. 66.) Freud ugyanakkor nem áttatja az olvasót avval, hogy világosan megérthetjük az elfojtás és a tudat-tudattalan különbségének összefüggését. Az eredeti elfojtás vajon egybeesik a tudatos és a tudattalan lelki tevékenység elválásával? Vagy először létrejön a tudat mint minden pszichés tevékenység eredete és alapja, utána pedig kialakul a tudattalan? Vagy pedig először beindulnak az archaikus, elsődleges folyamatok, és csak ezt követően, némi késéssel jönnek létre a tudatos folyamatok?

Az elfojtás fogalmának kidolgozása révén mindenesetre Freud először ad képet egy olyan szubjektumról, akit hasadt szubjektumnak nevezhetünk. A tudattalan ugyanis nem a tudatossá tehető, vagyis a „tudatelőttés”, hanem az, amit a tudat elutasít magától, és egy olyan transzcendentális múltba száműz, amellyel állandó küzdelmet kell folytatnia, hogy megőrizze integritását.

IV. A FENOMENOLÓGIAI TUDATTALAN

Régi törekvés a fenomenológiában a tudattalan pszichoanalitikus fogalmával való számvetés. A klasszikusnak nevezhető megközelítések sorában a teljes elutasítástól a kritikán keresztül a szintézisre törekvésig igen széles a paletta.

A husserli fenomenológia – erősen Brentano hatása alatt – elutasítja a tudattalan tudat fogalmának lehetőségét. Eugen Fink Husserl által jóváhagyott melléklete a *Válság*-könyvhöz minden tudattalan-elméletet elítél, mivel ezek mind egy tisztázatlan tudatfogalommal dolgoznak.

A „tudattalan” széltében elterjedt elméletének naivitása abban áll, hogy elmélyül a mindennaposan adott érdekes jelenségekben, induktív tapasztalatot hoz működésbe, konstruktív „magyarázatokat” vetít előre, s ugyanakkor hallgatólagosan eleve naiv-dogmatikus, implicit tudatelmélet vezet, amelyet mindig igénybe vesz [...]. Mindaddig, amíg a tudattalan problémájának expozícióját ilyen implicit tudatelmélet határozza meg, ez az expozíció elvileg, filozófiai tekintetben naiv. (Husserl 1998/I. 199)

Husserl ugyanakkor nem tagadja a tudatküszöb alatti folyamatok létezését, sőt azt állítja, hogy ezeket a fenomenológia képes feltárni: ide tartoznak az aktív (gondolati) szintéziseket megelőző passzív szintézisek, amelyek a tudat aktív hozzájárulása nélkül, tudattalanul zajlanak, és amelyeket mindenek előtt az aszociáció törvényei irányítanak. A tudattalan a husserli fenomenológia meggyőződéseinek értelmében egyrészt az észrevétlenül maradó, másrészt az elfedett. A tudattalan tehát egyfelől a passzív szintézisekben zajló folyamatok összességét jelenti, másrészt „az értelemüledékek állandó készletét” (Husserl 1966.

177), ami aktuálisan nincs jelen, de tudatossá tehető.⁵ A husserli modell ugyan elismeri a fenomenológiai tudattalan létét, ám ezt a tudat előszobájaként, egyfajta előtudatként – vagy freudi kifejezéssel – tudatelőttesként gondolja el. Ez az elképzelés szolgáltatja az alapot ahhoz az állandóan visszatérő vádhoz, amely szerint a fenomenológia mindössze a tudatelőttes elgondolására képes, a tudattalan freudi fogalma már elgondolhatatlan a számára.

A fenomenológiai hagyomány vagy alapvetően kritikus a pszichoanalízis tudattalan-fogalmával szemben, vagy valamilyen módon integrálni igyekszik a fenomenológiai filozófiába. A Freuddal szemben kritikus álláspontot képviselő későbbi fenomenológusok a pszichoanalízis tudattalan-fogalmának paradox és tisztázatlan jellegét hangsúlyozzák. Sartre például azért bírálja Freudot, mert a tudattalan fogalmával egy második tudatot hoz létre a tudatos tudat mellett, ez pedig fenomenológiai értelemben eleve elfogadhatatlan. A rosszhiszeműség jelenségét, más szóval az önmagunknak való hazugság, illetve az öncsalás jelenségét a pszichoanalízis a tudat belső megkettőzésével magyarázza, vagyis egy tudatos én és egy idegen én kettősének feltevésével. Így azonban a rosszhiszeműséget nem magyarázza, hanem eltolja, mégpedig a cenzúra síkjára, hiszen itt történetik a döntés a tudattalan tartalmak sorsáról, vagyis a cenzúrának tudnia kell arról, amit ugyanakkor a tudat előtt el kell fednie. „A pszichoanalízissel nem nyertünk semmit, mivel ahhoz, hogy elnyomja a rosszhiszeműséget, a tudattalan és a tudat között egy autonóm rosszhiszeműség tudatot hozott létre” (Sartre 2006. 91). Paul Ricœur pszichoanalízisről szóló könyve azt az állandó elméleti feszültséget igyekszik felszínre hozni, ami Freudnál a fiziológiai-dinamikai nyelvezet és a hermeneutikai-értelmezői hozzáállás között feszül. Ricœur szerint Freudnál az energetika (vagyis az erő fiziológiai nyelve) és a hermeneutika (az értelem megfejtendő nyelve) keveredik tisztázatlan módon. Az álomelméletben például a feltárható narratív szerkezetű értelem áll szemben a vágy-impulzusként értett erővel. Ricœur úgy véli, hogy ezt a feszültséget Freudnak és a későbbi pszichoanalízisnek sem sikerült feloldania. A megoldás csak egy hegeli típusú dialektika és a szimbólumok hermeneutikája lehetne (vö. Ricœur 1965. 363–575). Sartre, úgy tűnik, nem veszi figyelembe, hogy Freud maga is elutasító a tudat megkettőzésével szemben, Ricœur pedig azt, hogy Freud szerint a pszichoanalízis nem két beszédmód között közvetít, hanem egy harmadikat „fedez fel”.

A kortárs fenomenológusok között vannak olyanok, akik komolyan veszik a freudi felfedezést és arra törekszenek, hogy a tudattalan jelenségét a fenome-

⁵ Tengelyi László az ősbenyomás, az ősszociáció és az affekció fogalmai mentén tárja fel a husserli értelemben vett tudattalan jelenségét. „Tudattalanon tehát – Freuddal ellentétben – nem olyan erőcentrumot ért [Husserl], amely önmagából kiindulón hatást gyakorol a tudatra, hanem pusztán »az értelemüledékek állandó készletét«, amely az én elől az adott pillanatban ugyan »el van zárva«, de azért az énnel elvileg »továbbra is rendelkezésére áll«” (Tengelyi 2013. 80).

nológia fogalmiságával alapozzák meg. Noha ezeknek a törekvéseknek már komoly irodalma van, abban nincs konszenzus, hogy milyen fogalmi eszközökkel és milyen irányokban lehetne a kétfajta elméletet közelíteni egymáshoz. Rudolf Bernet úttörő munkái a jelen nem lévő tudatának fogalma alapján kötik össze a husserli képzelet-értelmezést a freudi tudattalan-elmélettel (Bernet 2012a, 2012b). Bernet úgy véli, hogy Husserl fantáziáról szóló elemzése olyan fogalmi eszközöket kínálnak, amelyek filozófiai értelemben a pszichoanalízis hiányzó teoretikus alapjául szolgálhatnak. A tudattalan képzet a nem-jelenlét módján van jelen a pszichében (nincs jelen, hiszen nem tudunk róla közvetlenül, de mégis jelen van, hiszen hatást fejt ki akaratunktól függetlenül), ugyanúgy, ahogy egy fantázia képzet is csupán egyfajta jelenlét nélküli jelenlétként fogható fel. Marc Richir a nem-intencionális fantáziában pillant meg egy olyan archaikus fenomenológiai regisztert, ami azután a fenomenológiai elemzést a Daseinanalízisen keresztül a pszichoanalízishez kötheti és egy fenomenológiai antropológia ki-munkálását teszi lehetővé (Richir 2004). Richir törekvése a fenomenológiai tudattalan fogalmának kidolgozására azonban nem a freudi tudattalan fogalmával dolgozik, hanem a Daseinanalízis és a szelfpszichológia problémáival. Az elmúlt években Nicholas Smith tett figyelemre méltó kísérletet arra, hogy a husserli passzív szintézisről és az időtudat legalapvetőbb szintjeiről szóló elemzéseket összekösse Freud elfojtás fogalmával (Smith 2010). A passzivitás analógiája a tudattalannal azonban félrevezető: bármennyire közelinek érezzük is a tudat passzív mélyszerkezetét a tudattalan fogalmához, ez utóbbi – mivel a tudattalan tartalmak aktív működését implikálja – mégsem azonos az előbbivel.⁶

Bernet és Smith törekvései komoly eredményeket hoztak a fenomenológia és a pszichoanalízis közelítésének lehetőségével kapcsolatban. Ám úgy tűnik, mindkét törekvés ugyanazt a hibát követi el: alapvetően a tudatfilozófia modelljét próbálja kiegészíteni egy olyan mozzanattal (egy képzet jelenléte a tudatban a nem-jelenlét módján), amely nem illeszkedik ebbe a modellbe. Mindkét említett törekvés az elfojtás modelljét igyekszik fenomenológiai eszközökkel magyarázni: az előbbi a fantázia fenomenológiai szerkezetének elemzése alapján, az utóbbi a passzivitás fogalmának segítségével. Az elfojtás alapján szerveződő tudattalan azonban nem magyarázható fenomenológiai és tudatfilozófiai eszközökkel, mert ha a tudat számára hozzáférhető lenne, már nem lenne elfojtott.

⁶ Thalia Welsh a retenciók három szintjét különbözteti meg: „A psziché tehát közeli retenciókból áll, amilyen a retencionális-protencionális szerkezet, távoli inaktív retenciókból (freudi tudatelőttés, husserli tudattalan) és aktív elfojtott retenciókból. [...] Husserl nem ad elegendő alapot annak feltevésére, hogy a tudattalan valamiféle inaktív (nem-intencionális) réteg, az emberi viselkedés viszont elegendő alapot szolgáltat annak feltevésére, hogy túl a passzivitáson, létezik egyfajta aktív tudattalan is.” (Welsh 2002. 181.)

V. A TUDATTALAN MÁSODIK MODELLJE: AZ ELHÁRÍTÁS

A kései Freudnál és a pszichoanalízis mozgalmán belül azonban megjelenik egy másik tudattalan-modell is. Induljunk ki Freud egy olyan megjegyzéséből, amelyben már elutasítja a tudattalan és az elfojtott egyoldalú és kizárólagos azonosítását: „a tudattalan nem esik az elfojtottal egybe; igaz marad, hogy minden elfojtott tudattalan, de nem minden, ami tudattalan, elfojtott. Az énnek egy része is, tudja isten mily fontos része lehet tudattalan, és bizonyára az is.” (Freud 1991. 17.)

Freud kései korszaka nem jelent ugyan szakítást a tudattalan elfojtásra épülő modelljével, ám a hangsúlyok olyan jelentősen megváltoznak, hogy valójában egy másfajta elképzelés válik uralkodóvá. Ennek az új tudattalan-koncepciónak a középpontjában pedig nem az elfojtás, hanem az elhárító mechanizmusok állnak. Az elfojtás egy képzetet igyekszik távol tartani a tudatos éntől, ez a képzet azután más képzetekkel asszociációs kapcsolatra lép az elsődleges folyamatnak megfelelően és tünetként, elszólásként, álomtartalomként jelenik meg elváltoztatott formában. Ám az egész bonyolult, többdimenziós folyamat centrumában egy képzet (emlékkép, vágykép, gondolat) mint különálló entitás áll. Az elhárító mechanizmusok ezzel szemben viselkedésmódok, vagyis az én védekező műveletei bizonyos fenyegető és szorongást keltő behatások (események, helyzetek, gondolatok stb.) ellen. Ezek a mechanizmusok pedig nem egy azonosítható vagy körülírható képzet köré szerveződnek, hanem habitualizált működések, amelyek az egykor hatékonynak bizonyuló, azután állandóan megismételt eljárások mintázataiból állnak össze szervezett viselkedésformákká.⁷

Nem túlzás azt állítani, hogy az elhárító mechanizmusok fogalma alapján egy új tudattalan-modell jelenik meg. Az új modell szervező mozzanatai a következők: (1) nem a tudatos én áll szemben a tudattalannal, mint az elfojtás esetében, hanem az én tudatos része és az én tudattalan része. Freud kései fordulatának egyik legfontosabb gondolata az, hogy „az én is lehet a szó tulajdonképpeni értelmében tudattalan” (Freud 1991. 21). „Ezt az ellentétet [a tudatos és a tudattalan közötti konfliktust] a lelki élet szövedékének mostani megismerése alapján egy másikkal, az összefüggő én és a róla lehasadt, elfojtott én közötti ellentéttel kell helyettesítenünk” (Freud 1991. 17). Ez elméleti értelemben azt jelenti, hogy a lappangó tudattalan, vagyis a tudatelőttés leíró fogalma és az elfojtott tudattalan dinamikai fogalma mellett még egy harmadik, nem elfojtott

⁷ A filológiai híűség kedvéért azonban meg kell jegyeznünk, hogy Freud maga nem tesz éles különbséget a két modell között. Sőt, elfojtás (*Verdrängung*) és elhárítás (*Abwehr*) fogalmai között is gyakran bizonytalan a különbség. Hol úgy gondolja, hogy elhárítás és elfojtás szinonim fogalmak, hol úgy, hogy két teljesen különböző eljárásról van szó, hol pedig úgy, hogy az elhárítás az általános nemfogalom, az elfojtás pedig ennek egyik alelete (vö. Laplanche-Pontalis 1994. 102–105). Kései korszakában az elfojtás helyett mégis az elhárítás kerül a középpontba.

tudattalant is fel kell tételeznie a pszichoanalízisnek: a tudattalan én fogalmát. (2) Nem egyes, elszigetelt tudati tartalmakról, reprezentációkról van szó, hanem tudattalan „mechanizmusokról”. Az én olyan tudattalan viselkedésmódjairól és szorongást feldolgozó rituáléiról, amelyekre a tudatos énnel nem az elfojtás miatt nincs rálátása. Ezek az elhárító mechanizmusok ugyanis nem szemben állnak a tudatos énnel, hanem az én tudattalan alapját képezik. (3) Az elhárítás-modell legfontosabb fogalma ugyanakkor már nem a traumatikus élmény és a neurotikus felejtés, hanem a szorongás és a szorongásos helyzetre adott válasz. (4) A terápia célja nem a tudattalan tudatossá tétele, hanem egyfajta „átszoktatás”, új, stabilabb érzelmi mintázatok kialakítása.

Ha megmaradunk a fenomenológiai megközelítés keretei között (hogyan férhetünk hozzá és mit tudunk mondani a tudattalanról), akkor az elfojtás megoldhatatlan paradoxonokkal terhelt modellként jelenik meg, az elhárítás viszont nagyon is jól illeszthető egy fenomenológiai kiindulóponthoz a habitualizált mintázatok fogalma révén.

Ekkor a tudattalan működés példája már nem a hipnózis, a hisztéria vagy az álom; és a terápia célja már nem a tudattalan tudatossá tétele. Az elhárítás példája a gyógyulni nem akaró beteg, akit tudattalan büntudata új és új elhárításokba kényszerít bele, vagyis akinek erősebb a szükséglete arra, hogy beteg legyen, mint arra, hogy meggyógyuljon. Ennek eredete egy olyan büntudat, amely a betegségben kielégülést talál (vö. Freud 1991. 65). A gyógyítás módja pedig nem a tudatossá tétel, hanem sokkal inkább az „átszoktatás”, az érzelmi mintázat átalakítása, ezért az áttétel terápiás jelentősége is megnő.

Az elhárító mechanizmusok nem egyedi emlékekből táplálkoznak, hanem sematizált működésmódot és habitualizált mechanizmust jelentenek, a tudattalan én törekvését arra, hogy korábban alkalmazott és megszokott szorongásoldó eljárásait a jelen helyzetre is alkalmazza. Az elhárító mechanizmus azonban – a többi tudattalan művelethez hasonlóan – nem a valóságelvet követi, vagyis nem a tényleges helyzetre válaszol, hanem az én által a helyzetre vetített (hibás) sémára reagál a megszokott (hibás) módon. A szorongást így nem elkerüli, hanem tovább fokozza, hiszen olyan módon reagál a helyzetre, amely azután további válságokat és szorongást okoz. Az elhárítás elmélete éppen ezért szorosan összefügg a szorongás fenoménjével.

Az elhárító mechanizmusok tanát Anna Freud dolgozta ki részletesen: a szublimáción és a racionalizáción kívül, amelyek természetes és az egészség keretein belül maradó választ jelentenek, kilenc elhárító mechanizmust különböztet meg (elfojtás, regresszió, reakcióképzés, izoláció, meg-nem-történtté tétel, projekció, introjekció, saját személy felé fordulás, ellentétbe fordulás) (vö. A. Freud 1994; Mitchell–Black 2000. 47–57). A regresszió is más értelmet nyer: nem visszaesés egy korábbi fejlődési fázisba, hanem visszatérés egy korábban kialakított hárítási mechanizmushoz. Felmerül azonban a kérdés: mivel szemben védenek az elhárítási mechanizmusok?

A neurózis és a szorongás viszonya többszörösen ambivalens és körkörös. Minden betegségstünet, amennyiben elhárító mechanizmus, valamilyen szorongásra adott válasz, másrészt azonban maga is szorongással jár. A szorongás visszaütal egy archaikus múlt, amikor az egyén a lelki fejlődése során először szembesült valamiféle ellentmondással és ambivalenciával; a fellépő szorongás nyomására kiépített bizonyos elhárító mechanizmusokat, azután egész életében ismétli ezeket a szertartásokat, óvintézkedéseket és műveleteket, amikor csak fenyeget a szorongás. A szorongás azonban így nem feloldódik, hanem körkörös pályára áll és önmagát tartja fenn. A pszichés betegség valójában nem más, mint az ilyen módon önmagát fenntartó, rossz körben megrekedő szorongás.

Bernhard Waldenfels úgy véli, hogy a válaszadás, a reszponzivitás képessége alapvető jellemzője a tudatnak.⁸ A normális embert nem csupán a reszponzivitás készsége és készenléte jellemzi, hanem a kreatív válasz. „Mi találjuk ki, hogy mit válaszolunk, azt azonban nem, amire válaszolunk” (Waldenfels 2005. 187). A kreativitás a válaszban van, az, amire válaszolunk, az idegen, rendkívüli, túl van a megszokott renden, és ilyenként fogadjuk el. Ezzel szemben a neurotikus elhárítás jellemzője az, hogy monologikus viszonyba lép az adott szituációval. A beteg is választ ad, de ez a válasz nem kreatív, vagy ha igen, akkor abban a különös, patológiás értelemben kreatív, hogy a kérdést is a maga képére formálja, vagyis a kérdést is önmagának találja ki. A beteg monologikus kommunikációja azt jelenti, hogy partner nélküli interakcióba lép. Amire válaszol, az nem idegen, válaszai csupán a saját kivetülésének visszhangjaira reagálnak.

Az elhárító mechanizmusok, szemben az elfojtásra alapuló modellel, fenomenológiai szempontból talán alkalmasabbak a tudattalan fogalmának megközelítésére. E megközelítés középpontjában egyrészt a szorongás tapasztalata, másrészt pedig a fantázia és az érzelmek mozgása áll. Ez a konstelláció pedig fenomenológiai módon nagyon is jól elemezhető. A szorongásos helyzetek által előidézett fantáziálás és érzelmi reakció alapvető jellemzőit tekintve nagyon közel áll az elhárító mechanizmusokhoz.⁹

⁸ Nézete szerint a szabálykövetés, a reszponzivitás és az intencionalitás a tudat egyformán alapvető, ugyanakkor egymásra vissza nem vezethető jellemzői. „A reszponzivitás [...] minden átélés és magatartás alapvonását alkotja, amelynek ugyanaz a hatósugara, mint az intencionalitás és regularitás meghonosodott koncepcióinak” (Waldenfels 2005. 187).

⁹ A *reakcióképzés* pl. olyan elhárító mechanizmus, amelyben az én úgy rejti el önmaga elől az elfogadhatatlan készítéseket, hogy ellentétükbe fordítja őket. A haragos személy például túlságosan is barátságos lesz, gyakran állhatatosan segítőkész, szinte már-már fojtogató kedvességgel szolgálja azokat, akikkel szemben tudattalan haragot és ellenséges érzéseket táplál. A *meg-nem-történtté-tevés* bizonyos értelemben tagadja egy esemény vagy cselekedet valóságát, amelyet úgy akar megsemmisíteni, mintha az idő visszafordítható volna. A törlés azonban lehetetlen, ezért valamilyen mágikus cselekedetre van szükség, ami mintegy visszaveszi a valóságosan megtörtént esemény értelmét. A *projekció* esetében egy érzést másra vetítünk ki, önmagunkban tagadjuk, viszont mások esetében rendkívül érzékenyek vagyunk rá. Valaki például tagadja a düh érzését, de rendkívül érzékeny rá és sokat foglalkozik más személyek haragos érzéseivel. A szubjektum saját hűtlenségi vágyai ellen úgy védekezik, hogy a partne-

A tudattalan működésének leírása tehát mindkét freudi modellben az éber, tudatosan ellenőrizhető, valóságelvet követő és interszubjektíve megerősített gondolkodási módoktól eltérő mechanizmusokat mutat fel. Az elsődleges folyamat az álommunkában, a neurotikus képzetrendszerek létrejöttében, valamint az elhárító mechanizmusok a szorongató helyzetekben és a fantáziákban olyan gondolkodási sémákra utalnak, amelyek tapasztalatokat dolgoznak fel, mégis alapvető módon különböznek az éber gondolkodás mintáitól és lehetőségeitől.

VI. A KOGNITÍV TUDATTALAN ELMÉLETE

A tudattalan fogalma nem csupán a fenomenológia számára kihívás, hanem a kognitív tudományok számára is. Az elmúlt évtizedek komoly erőfeszítései és ugyancsak komoly eredményei a neurológiában, a kognitív pszichológiában és a nyelvészetben újult erővel vetik fel a tudattalan kérdését. A kognitív tudományok szintén kidolgozzák a maguk tudattalan-elméletét, amely sok tekintetben igyekszik választ adni a Freud által felvetett kérdésekre és dilemmákra, illetve igyekszik megteremteni a pszichoanalízis hiányzó kísérletes alapjait.

Jelen írásban nem célom a kognitív tudományok és a pszichoanalízis tudományelméleti viszonyának tárgyalása.¹⁰ Arra szorítkozom, hogy bemutassam azokat az eredményeket, amelyek alapján az agy neurológiai és kognitív kutatása felváltani igyekszik a pszichoanalízis tudattalan-fogalmát. Itt mindenneke előtt a szubliminális percepcióról, a memóriarendszerek vizsgálatáról, a kötődés fogalmáról, a tükröneuronok szerepéről és a terápia által előidézett változások neurológiai értelmezéséről lesz szó. Tekintsük át ezeket az eredményeket az egyszerűbbektől a bonyolultabbak felé haladva.

Szubliminális percepció. A küszöb alatti észlelés vizsgálata azt mutatja, hogy az adott típusú ingernek mindig van egy nagyjából meghatározható küszöbértéke, ami felett az inger észleljük, és ami alatt az inger észrevétlen marad. A kísérleti vizsgálatok azonban azt sugallják, hogy beszélhetünk olyan gyenge, de még éppen elég erős ingerekről, amelyeket ugyan nem tudunk tudatosan detektálni,

rét vádolja hűtlenséggel, elvonja a figyelmét saját tudattalan tartalmairól és a másik tudatlanságára tolja át, a másikkal szemben túlzottan jó megfigyelő lesz, önmagát pedig félreismeri.

¹⁰ Ennek hatalmas irodalma van, magyarul Szummer (1993; 2014) tekinti át részletekbe menően a pszichoanalízis körüli tudományelméleti vitákat. A kortárs kognitív tudományok is ambivalensen viszonyulnak a pszichoanalízishoz: az egyik szélső álláspont szerint a kognitív tudományok fejlődése egyenesen szükségtelenné teszi a pszichoanalitikus fogalmiságot és elméletet, egy másik álláspont viszont azt állítja, hogy a kognitív tudományok igenis tanulhatnak a pszichoanalízistől, és a két irányzatnak közelednie kell és közeledni is fog egymáshoz (ez a 2000-ben orvosi Nobel-díjat kapott Eric R. Kandel álláspontja), a harmadik álláspont viszont azt állítja, hogy a kognitív tudományok sohasem lesznek képesek azt a komplexitást megragadni a maguk redukcionista eszközeivel, amit a psziché klinikai tapasztalata érzékelhetővé tesz (Davis 2011).

ám amelyek mégis hatnak valamiképpen a perceptuális vagy kognitív működésre. Például 5 ezredmásodpercnél rövidebb ideig mutatnak valamit az alanyoknak, ami túl rövid idő ahhoz, hogy tudatosan észlelhető legyen, az ingerek mégis megjelennek az alany következő álmaiban, vagy befolyásolják bizonyos kísérleti feladatok elvégzésekor a teljesítményét. Az észlelést a személy hajlamai és motivációi is befolyásolják, az alanyok például másként észlelnek tabu-szavakat, mint semleges szavakat (Kihlstrom 1987. 1448), a kellemetlen szavakat – pl. „szar”, „kurva” – lassabban és a mérhető feszültséggel (a galvános bőrreakció magasabb ellenállást mutat), az értékrendünkhöz közelebb álló szavakat – pl. „szépség”, „segít” – gyorsabban és feszültségmentesen ismerjük fel (Pléh 2011. 53). Úgy tűnik tehát, hogy az emberi tudat nem teljesen semleges az észlelés során: például azzal védekezik a potenciálisan fenyegető érzetek, emlékek, gondolatok ellen, hogy igyekszik kizárni őket a tudatosság köréből.

Az emlékezeti torzításokat már régóta vizsgálja a kísérleti pszichológia. Alapvetően a vágyaink által irányított emlékezeti átalakításokról beszélhetünk (Rapaport 1942): az emlékeket szűrjük, átcsoportosítjuk, máshová rakjuk a hangsúlyokat, vagyis átalakítjuk és sematizáljuk őket annak megfelelően, ahogy inkább látni szeretnénk önmagunkat. Ez minden további nélkül elfogadható a kognitív tudattalan elmélete számára. A pszichoanalízis azonban ennél tovább megy és azt állítja, hogy vannak olyan emlékeink, amelyeket nem egyszerűen megszüpítünk vagy háttérbe szorítunk, hanem aktívan elfojtunk. Ez a feltevés kognitív pszichológusok számára vagy teljességgel elfogadhatatlan, vagy valamilyen más jelenség kerülőútján próbálják a magyarázatot megtalálni.

Memóriarendszerek. A kognitív tudattalan kutatása szempontjából alighanem az egyik legfontosabb mozzanat a különféle memóriarendszerek működésének feltárása. 1954-ben közölte Brenda Milner azt a megfigyelését, hogy az emlékezet egy sajátos változata a temporális lebeny mediális részéhez és a hippocampushoz köthető. Ez az, amit deklaratív memóriának nevezünk, és ami egy olyan tudatos memóriatár, amely tények és események, valamint emberek, tárgyak és helyek emlékéit őrzi. Ettől jelentősen eltér a procedurális memória működése, ami az amygdalához és a cerebellumhoz köthető, és ami tudattalan készségeket, szokásokat és folyamatokat tárol, valamint az asszociatív és nem asszociatív tanulás eredményeit. A legtöbb esetben mindkét rendszert használjuk, de mégis két külön rendszerrel van szó. A két rendszer között van átjárás, például az ismétlés a deklaratív emlékezést procedurális folyamattá változtathatja: az autóvezetés kezdetben tudatosan irányított mozdulatai később teljesen tudattalan motoros tevékenységgé alakulnak.

A Boston Change Process Study Grouphoz tartozó kutatók, elsősorban Louis W. Sander és Daniel N. Stern, arra jutottak, hogy az analitikus kezelés során létrejövő változások nem a tudatos belátáshoz tartoznak, hanem sokkal inkább a tudattalan procedurális, vagyis nem verbális szférájához. Más szóval a tudattalannak nem szükséges tudatosulnia, a terápiának nem ez a fő célja. Jelentős

változások érhetőek el anélkül, hogy a tudattalan tartalmak bármilyen formában felszínre kerülnének és a tudat szintjén megjelennének.

Az explicit és az implicit memória különbsége, valamint a deklaratív és procedurális memória megkülönböztetése nem esik teljesen egybe. Míg a procedurális memória készségeket tárol, a deklaratív tényeket. Az implicit és explicit különbség arra vonatkozik, hogy az ismeret felidézhető-e, illetve hogy az affektus kifejezhető-e tudatos felismerés révén vagy pedig sem. A pszichoanalízis tudattalan-fogalma szempontjából ezért az explicit memória-rendszerek működése kevésbé érdekes (az explicit-deklaratív memória a tudatosan felidézhető tényeket – évszámokat, eseményeket, kódokat stb. – tárolja; az explicit procedurális memória viszont a készségekkel kapcsolatos tudatosan behívható emlékeket, pl. a biciklizés megtanulása). A tudattalan fogalma a másik két memóriarendszerhez kapcsolható: „A pszichoanalízis számára elsősorban az *implicit-procedurális* memória kiemelt jelentőségű, mert ez tartalmazza az énvédő mechanizmusokat [pl. az elhárító mechanizmusokat], valamint a reprezentációk tudatos narratívához nem illeszthető elemeit [az én tudattalan részeit]. [...] Az *implicit-deklaratív* memória elfojtott ideákat és az élet elfojtott eseményeit, valamint olyan tudatelőtties ismereteket foglal magába, amelyek különböző elvárások vagy sémények arra vonatkozóan, hogy mások hogyan fognak reagálni és válaszolni arra, amit az illető tesz.” (Bokor 2011. 12.)

A különféle kognitív irányzatok ugyanakkor különbözőképpen viszonyulnak a memória és az elme kérdéséhez is. A konnekcionizmus például több, egymástól független és eltérő szabályoknak engedelmeskedő rendszer párhuzamos működésének gondolatára épül. A konnekcionizmus megközelítése szerint ezek közül csak néhány rendszer tudatos. A tudattalan és a tudatos nem csak fokozati, hanem strukturális különbséget is jelent: a tudattalan folyamatok ugyanis gyorsak és párhuzamosak, a tudatos folyamatok ezzel szemben lassúak és szekvenciálisak (Kihlstrom 1987. 1446). Ne felejtsük el, hogy Freud is hasonlóan írja le a kétféle alapvető pszichés folyamatot: az elsődleges folyamat mechanizmusait az örömeelv irányítja, vagyis a közvetlen kielégülés és a homeosztatisz egyensúly keresése jellemzi, a másodlagos folyamatok ezzel szemben a valóságvizsgálat kerülőútján járnak lépésről lépésre haladva.

Ha az egyéni szubjektum tudattalanjának lehetőségét vizsgáljuk, akkor a szubliminális észlelés, a vágy által torzított emlékezés és az implicit memóriarendszerek vizsgálata mellett kitüntetett jelentősége van még az elfojtás fogalmának, amely szintén megjelenik a kognitív tudományok horizontján. Úgy tűnik, hogy ezzel kapcsolatban vagy teljes az elutasítás, vagy különféle redukciós törekvések jelennek meg. Ezek közül csak kettőt említek. Az egyik szerint a gyermekkori amnézia (vagyis az a tény, hogy szinte egyáltalán nincsenek emlékeink a második életév előtti időszakról) a memóriarendszerek sajátos eloszlásával áll kapcsolatban: „Az élet első két évében csupán az amygdalához kapcsolódó implicit memória fejlődik ki, tehát ebben az időszak-

ban az emlékek csak itt rögzíthetők. A gyermek képes elraktározni a környezete legkorábbi élményeit, de ez egyben azt is jelenti, hogy ezek nem felidézhetők és nem verbalizálhatók [...]. Ugyanakkor a felnőttkorban is irányítani fogják az affektív, emocionális, kognitív életet.” (Bokor 2011. 11.) A szó szoros értelmében ez az elképzelés nem az elfojtásról, hanem az első két évre vonatkozó általános amnéziáról szól. A másik megoldást a neuronális hálózatok és az ezek működését serkentő vagy blokkoló hormonok működésének vizsgálata kínálja. A stressz-hormonok (pl. cortisol) nagy mennyisége képes akadályozni az emlék bevésődését, de az emlék felidézését is. „A jelentős stressz hatására a vérben és a központi idegrendszerben a cortico-steroidok excesszív mértéke akadályozza az emlékenyomok magasabb szinten is történő tárolását, de nem, vagy kevésbé befolyásolják az éretlenebb régiókba való bevésést. Ezért lehetséges, hogy az extrém stresszel járó emlékek explicit módon alig idézhetők fel, vagy éppen nem emlékként, hanem jelen idejű traumatikus élményként törnek a tudatba. Ugyanakkor szomatikus, vegetatív emlékeket hordozhatunk a traumatikus történésekről is.” (Danics 2011. 97.) Az oxitocin hormon ezzel ellentétesen működik: elősegíti az emlék tárolását, felidézését, valamint a kötődést és a mentalizáció folyamatát.

Lássuk második lépésben azokat a fogalmakat, amelyeket a kognitív tudattalan-elmélet a személyközi viszonyok kontextusában alkalmaz.

Kötődés. A pszichoanalízis a pszichében zajló dinamikus folyamatokat a szexuális ösztönök működésének kontextusában rögzítette. A hatvanas évektől kezdődően azonban állatokon és embereken végzett kísérletek azt mutatták, hogy a szexualitás mellett legalább olyan erős ösztönként van jelen az emberi pszichében a kötődésre való törekvés. A kötődésre való szükséglet nem azonos a táplálkozás szükségletével és nem azonos a szexuális vágygal sem. John Bowlby nevéhez köthető az a felismerés, hogy az emberi csecsemő fejlődésének legkorábbi időszakában olyan kötődési minták alakulnak ki, amelyek azután egy egész életen át meghatározzák az adott egyén személyközi kapcsolatait. „Bowlby úgy találta, hogy a védekezésre képtelen újszülött egy úgynevezett kötődési rendszer segítségével tartja fenn a közelséget gondozójával. Ez emocionális és viselkedésbeli válaszmintákat jelent. Bowlby a kötődési rendszert veleszületett ösztön- vagy motivációs rendszernek tartotta (hasonlóan az éhséghez vagy a szomjúsághoz), amely szervezi a csecsemő memóriarendszerét, és az anyjával való kontaktusra és kommunikációra ösztönzi őt.” (Kandel 2011. 21.) Ezekben a nagyon fontos korai években a csecsemő elsősorban a procedurális memóriarendszerére támaszkodik, vagyis az ekkor kialakult sematizált élmények (az ingerekre adott válaszai, a jelzéseire kapott pozitív vagy negatív viszontválaszok, az izgalmi állapotok levezetése stb.) olyan emocionális sémákat és viselkedésmintákat hoznak létre, amelyek a tudatosság és a deklaratív memória szintjén egyáltalán nem jelennek meg, a személyiség affektív mintázatát azonban a későbbiekben döntően befolyásolják.

A kötődéelméletnek a pszichoanalízis számára talán legfontosabb hozadéka az a gondolat, hogy az érzelmeink szabályozása nem eleve adott képesség, hanem hosszú tanulási folyamat eredménye, amelynek szempontjából az első életévek és az elsődleges gondozókkal való kapcsolat mindennél fontosabb. „A rendszer kétszemélyes: a felnőtt megérti és megválaszolja a gyermek jelzéseit, és ezáltal szabályozza azokat. A csecsemő pedig megtanulja, hogy a gondozó jelenlétében az *arousal* nem okoz olyan dezorganizációt, amellyel nem tud megbirkózni, hiszen a gondozó jelen van és újristabilizálja a megbillent egyensúlyt.” (Pető 2011. 53–54.) Kutatások igazolják, hogy összefüggés áll fenn a csecsemőkori kötődés minősége és a felnőttkori kötődésminták között: vagyis az a bonyolult jelzésrendszer, ami a kétszemélyes „rendszerben” kialakul, egy sematizált kötődési mintázatot hoz létre. Ezek a sematizált érzelmi mintázatok bizonyos értelemben előre huzalozzák a lehetséges kapcsolati viszonyainkat és a pszichopatológia széles spektrumát ölelik fel a bizonytalan kötődéstől a különféle személyiségzavarokig. A tudattalannak így egy olyan formája rajzolódik ki, amely bizonyos értelemben nem az adott személy tudattalanja, hanem egy interszubjektív rendszer tudattalanja és nem a deklaratív memóriához tartozó, elfojtott emlékekre épül, hanem a procedurális memóriában raktározódó emocionális válaszokra és viselkedésmintákra, vagyis az énnak arra a tudattalan részére, amelyet Freud az elhárító mechanizmusok leírásával próbált meg körüljárni. A csecsemő válaszai eleinte nagyon egyszerűek, azután a helyzet bonyolódásának függvényében egyre komplexebbek lesznek. Ahogy Bowlby leírta, az izolációra adott válasz először az aktív tiltakozás, később a passzív reményvesztettség. A kötődési tárgytól való elválasztás először ellenkezést, kapaszkodást, követelést, és erős fiziológiai izgalmi állapotot vált ki, ha a csecsemő visszanyeri a közelséget, akkor a megkapaszkodó viselkedésnek vége szakad, és elindul egy felfedező típusú viselkedés. Ha az elválasztás elhúzódik, akkor a dühöt és a szorongást felváltja a szomorúság és a reménytelenség.

A kötődési rendszerhez tartozó kapcsolati élmények eleve tudattalanul kódolódnak és a tudattalannak egy sajátos változatát hozzák létre. A kötődési elmélet tudattalannal kapcsolatos belátása nem egyszerűen abban foglalható össze, hogy a korai anya–csecsemő kapcsolat érzelmileg meghatározó (a biztonságos kötődésű gyermek stabil személy lesz, a bizonytalan kötődésű pedig érzelmileg veszélyeztetett). A gondolat sokkal inkább egyfajta speciális és rendkívül komplex *affektív mintázat* létrejöttét sugallja, amit persze nem mechanikusan másolunk a kapcsolatainkban, de ami mégis tipikusan visszatérő mintaként befolyásolja az életünket.

Tükörneuronok. A személyközi viszonyok szempontjából a tükörneuronok felfedezése jelenti a második lényeges adalékot. A tükörneuronok olyan speciális idegsejtek, amelyek ugyanazt az aktivációs mintázatot mutatják egy cselekvés végrehajtásakor, mint ugyanazon cselekvés megfigyelésekor. Rizzolatti és társai makákómajmokon végzett kísérletek során fedezték fel ezeket a speciális

neuronokat az agykéreg elülső felén, főleg a mozgató területeken. Később emberben is kimutatták a jelenlétüket. Úgy tűnik – noha a felfedezés körül még viták zajlanak –, hogy a tükrőneuronok jelentik a beleérzés képességének neurológiai alapját (Bokor 2011. 14–15). Ezeknek a sejteknek köszönhetően helyezkedünk bele egy másik ember érzelmi állapotába, cselekvési helyzetébe, sőt ezek teszi lehetővé, hogy bejósoljuk egy másik ember cselekvésének kimenetelét. A tükrőneuronok és az affektív idegrendszeri struktúrák között feltehetően szoros kapcsolat áll fenn. „A tükrőneuronok közvetlen összeköttetésben állnak a limbikus rendszerrel, és elektromos jeleket küldenek a limbikus rendszer több struktúrájához, első sorban az amygdalához, ami integrálja a megfigyelt mozgásmintázatot és az általa kiváltott imitált érzelmeket. A tükrőneuronok tehát a megfigyelt másik személy érzelm kifejezését, viselkedését leképezik, majd ezt követően a limbikus rendszer egy bizonyos érzelmként azonosítja, végezetül pedig integrálja a látott és a szimulált élményt.” (Lábadi 2011. 45.) A tükrőneuronok segítségével tehát valóban „tükrözzük” a másik cselekvését és érzelmeit, ez azonban semmiképpen sem aktív, tudatos és intencionális reprezentálást jelent. A tükrőneuronok olyasfajta mimézist sejtetnek, ami teljességgel tudattalanul zajlik, és ami valójában nem vizuális leképezés, hanem egy helyzet komplex felfogása és átélése.

Terápia. A harmadik mozzanat az interszubjektív tudattalan kognitív és neurológiai megközelítéséből a terápia mechanizmusának újfajta értékelése. A pszichoanalízisben rendkívüli jelentősége van a terápiás módszernek és a terápiával kapcsolatos megfontolásoknak (terápiás helyzet, célkitűzés, gyógyulás menete, titoktartás), különösképpen az áttétel jelenségének. Az áttétel az a jelenség, amikor a páciens a terápiás kapcsolat során átviszi a terapeutára a korábbi reprezentációit és érzelmi struktúráit, bizonyos értelemben újraéli a számára döntő helyzeteket. A terápiában azonban nem csupán a feszültségek kiéléséről van szó, hanem a neurológiai kutatások azt igazolták, hogy a pszichoterápiának konkrét, neurológiai változás is lehet az eredménye. Ennek a változásnak nem a tudatos belátás és nem is a régi élmények áttételben történő újraélése áll a középpontjában, ahogy azt a korai Freud gondolta. Vagyis nem feltétlenül a tudattalan tudatossá tétele a cél. A terápia sokkal inkább a tudattalan megváltoztatására, újrarahuzalozására, újraszoktatására, működőképessé tételére törekszik. „A terápiás folyamat megfelelő alakításához a kapcsolati élményeket hordozó reprezentációk változása szükséges. Ez az agyműködés szintjén a neurális hálózatok aktivitási mintázatának módosulását jelenti a terápiás tapasztalatok és élmények hatására. A terápiás folyamat során a neuroplaszticitásnak köszönhetően a szinaptikus kapcsolódások olyan új mintázata alakul ki, amely megváltoztatja a régi kapcsolatok emocionális intenzitását. A régi élményhez így új kapcsolati konfiguráció kapcsolódik.” (Bokor 2011. 18.)

Noha az idegtudomány eredményei, amelyeket az új képalkotó eljárásoknak és egyéb vizsgálati módszereknek köszönhetünk, egyre pontosabb képet ad-

nak az agyműködés különféle funkcióiról, ezek helyéről és együttműködéséről, ezeknek a felismeréseknek a klinikumban nem sok közvetlen, vagyis a terápiában alkalmazható haszna van. A terápiára vonatkozó felfogás azonban mégis változik: „az analízis nem csupán passzív, nem-beavatkozó reflektáló eljárás, hanem igenis komoly – akár strukturális – elváltozásokat is képes létrehozni az analizáltak agyi régióiban, de legalábbis képes megváltoztatni a szinapszisok számát és átjárhatóságát bizonyos központi idegrendszeri területeken” (Danics 2011. 94).

VII. ÖSSZEGZÉS

Az idegtudomány eredményei alapján a nem tudatos mentális folyamatok és a nem tudatos mentális struktúrák területe is jóval szélesebbnek tűnik, mint korábban. Miközben a pszichoanalízis születésének korában a tudattalan fogalma inkább eltávolította a klinikai és terápiás tapasztalatot az ún. tudományos megközelítéstől, mára úgy tűnik, hogy a tudattalan kétoldalú (idegtudományi és pszichoanalitikus) kutatása a két oldal közeledéséhez járul hozzá. Ennek ellenére a kép mégsem ilyen harmonikus: az idegtudomány felismerései egyelőre valójában abban állnak, hogy izomorf struktúrákat hoznak létre agyi folyamatok és pszichés jelenségek között. A pszichoanalízis hagyománya viszont fenntartja a lehetőségét annak, hogy a szubjektum életén belül redukálhatatlan hasadások és torzulások vannak.

Mind az idegtudományok, mind a fenomenológia megpróbálja integrálni a tudattalan fogalmát – bár ahogy láttuk, maga a pszichoanalitikus tudattalan is több fogalom alapján modellálható. Valójában a stratégiájuk is hasonló: a fenomenológia olyan szerkezeteket keres a tudatélet teljesítményei közül (fantázia, passzív szintézisek, időtudat), amelyek a pszichoanalitikus tudattalan *analógiás* alapjául szolgálhatnak; az idegtudományok pedig *izomorfiákat* igyekeznek kimutatni a tudattalannak tartott jelenségek és az idegtudomány által feltárható agyi folyamatok között. Mindkettő bizonyos értelemben legitimálni akarja a tudattalan fogalmát, az egyik a tudat fenomenológiai kutatásának eszközeivel, a másik a neurológia, vagyis a testi működés vizsgálatával. Az egyik analógiákat keres, a másik izomorfiákat állapít meg, de mindkettő gyanakvással tekint a tudattalan fogalmára és egyik sem fogadja el, hogy a tudattalan egy harmadik dimenzió kulcsfogalma, amely sem a tudati, sem a testi működés sémáira nem vezethető vissza.

A tudattalan továbbra is rejtély a tudatfilozófiák számára, de egy olyan filozófiai megközelítésnek, amely nem csupán a kognitív teljesítményekre, hanem a szubjektum egészére fókuszál, vagyis figyelembe veszi a fantáziát, az emlékezetet, az affektív élményeket, az önazonosság kérdését és a társadalmiságot, nem szabad lemondania a tudattalan kutatásáról.

IRODALOM

- Bernet, Rudolf 2012a. Tudattalan tudat Husserlnél és Freudnál. Ford. Ullmann Tamás. *Imágó Budapest*. 2[23]/3. 3–24.
- Bernet, Rudolf 2012b. Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzinska (szerk.) *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. (Phaenomenologica 199.) Dordrecht–London, Springer. 1–21.
- Bokor László 2011. Az áttétel idegtudományi megközelítése. *Imágó Budapest* 1[22]/3. 5–22.
- Brentano, Franz 1924. *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*. Lipcse, Felix Meiner.
- Danics Zoltán 2011. Lélek a neuronhálózatokban? A pszichoanalízis esete az idegtudományokkal. *Imágó Budapest*. 1[22]/2. 93–106.
- Davis, Walter A. 2011. Agy, elme, psziché: a harmadik terminus megőrzése. *Imágó Budapest*. 1[22]/3. 61–76.
- Freud, Anna 1994. *Az én és az elhárító mechanizmusok*. Ford. Horgász Csaba. Budapest, Párbeszéd Könyvek.
- Freud, Sigmund 1985. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon.
- Freud, Sigmund 1991. *Az őszvalami és az én*. Ford. Hollós István és Dukes Géza. Budapest, Hatágú Síp.
- Freud, Sigmund 1997. *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*. (Freud Művei VII.) Ford. Berényi Gábor, Májay Péter és Szalai István. Budapest, Filum.
- Gödde, Günter 2012. Berührungspunkte zwischen der „Philosophie“ Freuds und der Phänomenologie. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzinska (szerk.) *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. (Phaenomenologica 199.) Dordrecht–London, Springer. 105–131.
- Eduard von Hartmann 1869. *Philosophie des Unbewussten*. Lipcse.
- Husserl, Edmund 1966. *Analysen zur passiven Synthesis*. (Husserliana XI.). The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor és Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Kandel, Eric R. 2011. A biológia és a pszichoanalízis jövője: egy újragondolt pszichiátria szellemi keretei. *Imágó Budapest*. 1[22]/2. 5–44.
- Kihlstrom, John F. 1987. The Cognitive Unconscious. *Science*. Vol. 237. 1445–1452.
- Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Bertrand 1994. *A pszichoanalízis szótára*. Ford. Albert Sándor et al. Budapest, Akadémiai.
- Lábadi Beatrix 2011. A megérzett Másik – kapcsolat a pszichoanalízis és az idegtudomány között. *Imágó Budapest*. 1[22]/3. 39–50.
- Lipps, Theodor 1883. *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn, Cohen.
- Lipps, Theodor 1896. *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*. (III. Internationaler Congress für Psychologie in München.) München, Lehmann.
- Lohmar, Dieter 2008. *Phänomenologie der Schwachen Phantasie*. (Phaenomenologica, 185.) Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- Lohmar, Dieter 2012. Psychoanalysis and the Logic of Thinking Without Language. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzinska (szerk.) *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. (Phaenomenologica 199.) Dordrecht–London, Springer. 149–167.
- Mitchell, Stephen A. – Black, Margaret J. 2000. *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*. Ford. Dr. Balázs-Piri Tamás. Budapest, Animula.
- Naccache, Lionel 2006. *Le nouvel inconscient*. Paris, Jacob.
- Pető Katalin 2011. A neurontól a lélekig: a pszichoterápia neurobiológiai alapjai. *Imágó Budapest*. 1[22]/3. 51–60.
- Pléh Csaba 2011. Kísérleti és neurális Freud-értelmezés ma. *Imágó Budapest* 1[22]/2. 45–76.
- Rapaport, David 1942. *Emotions and Memory*. New York, Columbia University Press.

- Richir, Marc 2004. *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble, Millon.
- Ricœur, Paul 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan.
- Smith, Nicolas 2010. *Towards a Phenomenology of Repression. A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*. Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Szumner Csaba 1993. *Freud nyelvjátéka. A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*. Budapest, Cserépfalvi.
- Szumner Csaba 2014. *Freud avagy a modernitás mítosza*. Budapest, L'Harmattan.
- Tengelyi László 2013. Ősbenyomás és ósaszociáció. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Kortársunk, Husserl*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 69–85.
- Waldenfels, Bernhard 2005. *A normalizálás határai*. Ford. Csátár Péter és Kukla Krisztián. Budapest, Gond–Cura.
- Whelsh, Thalia 2002. The Retentional and the Repressed. Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology? *Human Studies*. 25. 165–183.

A csábítási elmélettől a tudattalan hermeneutikájáig – a pszichoanalízis születése*

I. BEVEZETÉS

Minden kultúra saját, a naturalista megközelítések szempontjából meglehetősen esetleges, mert kulturális-történeti módon kialakult nyelvi-fogalmi rendszerének sémái szerint bontja ki magának a világot, önti formába tapasztalatait és választja ki a létezőkhöz való végtelen számú viszonyulási lehetőségéből azt a vékonyka szeletet, amit azután valóságnak tekint.¹ Descartes egységes és ön-maga számára transzparens *egója*, Locke *tabula rasaként* megszülető, majd a tapasztalás útján szállított képzetekkel benépesülő elméje, valamint Hume koncepciója az elme mechanikájáról és a képzetek háromféle kapcsolódási módjáról testesítették meg a modernitás reduktív attitűdjének első nagy hatású megközelítéseit a mentális tartományával, az emberi pszichével kapcsolatban. Ezek az elképzelések kirívóan szimplifikált modelleket képviselnek a középkor vagy a klasszikus görög filozófia antropológiáihoz képest: *a lélek egységes, átlátszó és uralható*. A modernitás eltárgyasító-mechanizáló reduktív beállítódása, amely a kepleri–galilei–newtoni tudományos forradalomtól kezdődően oly hatékonynak bizonyult a természettudományok számára, lélektani szempontból már-már bizarrnak tűnhet.

A 19. század utolsó harmadában megszülető pszichológia a modernitás tradícióját folytatta, megpróbálta elszakítani a mentális tartomány vizsgálatát a filozófiától, és a természettudományok módszereivel kutatni: alapító tette a kísérleti módszer adaptálása volt. Freudnak ezzel szemben egészen más utat kellett választania, ha olyan elméletet és gyakorlatot szeretett volna létrehozni, amivel képes befolyásolni a lelki működések: az 1890-es évek empiricista próbálkozásait félretolva egy sajátos hermeneutikai tudományt, egyben gyógyító módszert alkotott. Ezt pedig úgy tudta megtenni, hogy saját naturalista deklarációival ellentétben a modernitás reduktív antropológiáit a német romantikus tradícióval oltotta be. Az álom, a képzet, az érzelmek, a melankólia a roman-

* A tanulmány a K 112542 sz. OTKA kutatási projekt támogatásával készült.

¹ „Az, hogy a világ az én világom, abban mutatkozik meg, hogy a nyelv határa (a nyelv, amelyet egyedül én értek) az én világom határait jelentik.” (Wittgenstein 1963, 562.)

tika számára az irracionális birodalmába tartoznak, Freud azonban a legtisztább felvilágosodás szellemében igyekezett kiterjeszteni rájuk a racionális hatókörét. A pszichoanalízis a hermeneutikai eljárás egy sajátos, életrajzi kontextusban és az analitikus elmélet által konstituált narratív sémában megvalósított változata. Mielőtt azonban megalkotta volna ezt a különös hermeneutikát, az 1890-es években a pszichoanalízis atyja többször is megkísérelte elméletét empirista alapokra helyezni.

II. A FIATAL, REDUKCIONISTA FREUD MÍTOSZA

Freud elképzelését a lelki jelenségekről életpályája kezdeti szakaszában általában azonosítják a durva fiziológiai redukcionizmussal. Redukcionista korszakának utolsó állomása lett volna az az 1895-ben keletkezett torzó, amely csak több mint egy évtizeddel halála után került elő, és amelyet – bár Freud nem adott neki címet – az *Entwurf einer Psychologie* (Egy pszichológia tervezete; a továbbiakban *Tervezet* – Freud 1950) néven emlegetnek. Freudra azonban valójában enyhébb és rövidebb ideig tartó hatást gyakorolt a német neuropatológia fiziológiai redukcionizmusa, mint azt általában feltételezik. Josef Breuer 1882-ben, amikor beszámol fiatal barátjának, Freudnak később oly híressé vált betegével, Anna O-val folytatott katarzisterápiájáról, már egy olyan ténnyel szembesíti (Jones 1983. 201), amellyel kapcsolatban Freud tanáraitól szerzett ismeretei teljességgel csődöt mondanak.² 1885-ben, 29 éves korában Freud hathónapos ösztöndíjjal Párizsba utazik, hogy Jean-Martin Charcot-tól, a német iskolával ellentétes szemléletű francia klinikai-leíró neuropatológia vezéralakjától tanulhasson. Freud szinte azonnal felismeri a valódi horderejét Charcot demonstrációinak, amelyek során hipnózisban adott instrukciókkal váltott ki disszociatív folyamatokra utaló cselekvéseket. Ezt mutatja, hogy Freud ekkoriban, valószínűleg 1886 elején felajánlott Charcot-nak egy olyan kutatást, amelyben organikus és hisztériás eredetű anesztéziás jelenségeket hasonlított volna össze, kimutatva, hogy az utóbbi esetben az anesztézia nem a tényleges szervi lokalitást mutatja, hanem a hétköznapi elgondolkolást a testrészekről. Hazatérése után megjelenő első cikkeiben Freud egyértelmű tanúbizonyságát adja a német iskolával szembeni fenntartásainak. Ezekben a rövid írásokban tanárainak az idegrendszer működésére vonatkozó rigiden lokalicionista elképzeléseit bírálja (Freud 1887/1966; 1888/1956a; 1888/1966b; 1889/1966). Ez idő tájt Charcot és Hippolyte Bernheim (aki a Charcot-éval rivális nancyi iskola vezéralakja) hipnózissal foglalkozó köny-

² Freud rosszul emlékezik, amikor „szakmai önéletrajzában” arról ír, hogy Breuer ezt a számára rendkívül fontos esetet sokáig „titokban tartotta”, ahelyett, „hogy a tudományt gazdagította volna általa” (Freud 1989. 27). Egy 1882. november 19-én írt leveléből kiderül, hogy Breuer előtte való nap részletesen beszámolt neki az esetről (Sulloway 1987. 76).

veit fordítja németre (Jones 1983. 192). 1885 és 1890 között nézetei Charcot fiziológiai hipnózisfelfogásától eltávolodva fokozatosan Bernheim *pszichológiai* koncepciója felé közelednek a hipnózissal kapcsolatban. 1891-ben az afáziáról írt neurológiai munkájában Freud egyértelműen kifejezésre juttatja, hogy nem fogadja el a német iskola fiziológiai redukcionizmusát. Wundthoz hasonlóan úgy véli, hogy „az idegrendszerben lejátszódó fiziológiai események sora és a lelki folyamatok közötti viszony valószínűleg nem ok-okozati jellegű. A lelki egy, a fiziológiaival párhuzamos folyamat”.³

Ami a *Tervezetet* illeti, az, úgy tűnik, szerényebb szerepet játszott Freud gondolati fejlődésében, mint ahogyan eleinte feltételezték. Már James Strachey, a *Standard Edition* szerkesztője és fordítója megjegyzi, hogy Freud a *Tervezet* legtöbb fogalmát „inkább a pszichológiai jelenségeket szem előtt tartva”, semmint a neurológiai adatokból kiindulva alkotta meg (Strachey 1966. 646). Paul Ricœur, a neves francia fenomenológus pedig arra hívja fel figyelmünket, hogy a *Tervezetben* szereplő „idegi energia” fogalma valójában álmennyeiség, csupán sugallja a mérhetőség gondolatát, anélkül azonban, hogy erre ténylegesen lehetőséget kínálna (Ricœur 1970). Solms és Saling egyenesen amellet érvelnek, hogy Freud e néhány hét alatt papírra vetett, félbemaradt kísérletében nem neurológiai ismereteinek pszichológiai gondolkodására gyakorolt hatását kell látnunk, hanem éppen fordítva: a *Tervezet* neurológiai fogalmai valójában Freud pszichológiai elképzeléseihez *ad hoc* módon hozzáillesztett álneurológiai terminológiát képeznek.⁴

Freud feltételezett redukcionista korszakát a fentiek alapján olyan történeti konstruktumnak tekinthetjük, amelyet a pszichoanalízisre irányuló legkülönbözőbb, egymással is rivalizáló kisajátítási szükségletek legitimációs igénye éltet. Habermas számára, aki a freudi metapszichológia „szcientista önfélreértését” bírálja, Freud redukcionista korszakának az lenne a funkciója, hogy a pszichoanalízis naturalista mozzanatait teljes egészükben ehhez kapcsolhassa, s ezzel a pszichoanalízisben diszfunkcionális idegen testté változtassa őket. A pszichoanalízist empirikus tudománynak tekintő naturalista pozíciót ezzel szemben a *kontinuitás* hangsúlyozása jellemzi. A naturalista pozíció vagy közvetlenül támaszkodik Freud feltételezett neurológiai redukcionizmusára – természetesen a Habermaséhoz képest ellenkező előjellel értékelve azt –, és azt a pszichoanalízis eredeti, autentikus változatának kiáltja ki a *Tervezet* képében, ahogyan Karl Pribram teszi (Pribram 1969), vagy pedig *közvetve* használja fel a természettudományos módszerek legitimálására, mondván – Freudot követve ebben –, hogy a pszichoanalízisben annak atyja továbbra is azt a fajta „biológiai szemléletű”,

³ Freud 1891/1953. 55. (Freud ezt a gondolatot H. Jacksontól veszi át.)

⁴ Solms–Saling 1986. A két szerző szerint Freudra valóban gyakorolt hatást neurológiai múltja a pszichoanalízis elméletének kidolgozása során, ám neurológiai ismeretei nem a *Tervezetben*, hanem a korábban már idézett afázia-tanulmányon keresztül hatottak a pszichoanalízisre.

„természettudományos”, „empirikus megfigyeléseken alapuló” stb. megismerést folytatja, amelyet neurológusként elkezdett, csupán tárgya változott meg, amelyet azonban ugyanazokkal a módszerekkel kell kutatni, mint az állati és emberi idegrendszert.

A szcientista rekonstrukció egy árnyaltabb változatát dolgozta ki mostanában Freuddal és a pszichoanalízissel kapcsolatban egy Nobel-díjas neurológus, egyben eszmetörténész, Eric R. Kandel. Kandel tisztán látja Freud írásművészetének és hermeneutikai meglátásainak a jelentőségét:

[I]rodalmi tehetsége már önmagában is tartós helyet biztosított volna Freud számára a modern kultúrában. Stílusának tisztasága és mozgalmassága az emberi viselkedésről és a tudattalan folyamatokról szóló tanulmányait olyan izgalmas detektívregényekhez teszi hasonlóvá, amelyek titka nem kevesebb, mint az emberi lélek működése. Őt legfontosabb esettanulmányának – Dóra, Kicsi Hans, A Patkányember, Schreber bíró, A Farkasember – főszereplői éppannyira részévé váltak a modern irodalmi kánonnak, akárcsak Dosztojevszkij hősei. (Kandel 2012. 76.)

A neurológus-eszmetörténész mégis azt tartja Freud legfontosabb teljesítményének, hogy naturalizálta az emberi lelket, vagyis „kivonta az elmét a filozófia birodalmából és a pszichológia éppen kialakuló tudományának a központi témájává tette”. Kandel szerint Freud felismerte, „hogya a lélek pszichoanalitikus tudományának az alapelvei meg kell hogy haladják a klinikai megfigyeléseket”, és „ugyanannak a kísérleti-elemző módszernek kell alávetni őket, amelyet Rokitsansky a test tanulmányozásánál, Ramón y Cajal pedig az agy tudományának kidolgozása során alkalmazott” (Kandel 2012. 76).

III. FREUD SIKERTELEN PRÓBÁLKOZÁSAI EGY EMPIRICISTA LÉLEKTAN LÉTREHOZÁSÁRA AZ 1890-ES ÉVEKBEN

A fentiek mindenesetre azt mutatják, hogy Freud gondolati fejlődése csak jelentős szimplifikáció árán jellemezhető úgy, mintha egyenes vonalban haladt volna a német neuropatológia fiziológiai redukcionizmusától a lelki jelenségek önálló diszciplínájának kidolgozásáig. Ennek a pályának nem csupán a kezdőpontjával van baj – ugyanis, mint láthattuk, a *Tervezet* előtti Freud redukcionizmusa korántsem volt olyan végletes, mint azt általában feltételezik –, hanem a későbbi szakaszaival is. Tény ugyanis, hogy Freud soha nem szakít teljes határozottsággal a neurológiai-fiziológiai redukcionizmussal. „Biokémiai utópizmusáról” tanúskodó megnyilatkozásai mellett (Jones 1983. 225) erről árulkodik többek között élete utolsó, befejezetlen írása is, amelyben az agykéreghez rendeli hozzá az ént, a lelki élet általa hiposztazált alrendszerét (Freud 1982). Freudot lényegében egész életében a pozitívista-reduktív tudományideál és a reduktív

törekvéseknek ellenálló humán jelenségek iránti érdeklődés kettőssége tartotta hatalmában. Eredetileg jogi egyetemre készül, és csak hosszas habozás után szánja rá magát, hogy végül is az orvosi egyetemre iratkozzon be. Döntésében azonban, mint visszaemlékezik rá, jellemző módon Goethe természetről szóló esszéje (*Die Natur*), George Steiner szavaival: „orfikus töredékei” befolyásolják meghatározó módon (Freud 1989. 15). Goethe a 18. század második felében kialakuló *Naturphilosophie* egyik meghatározó alakja volt. Világképét az élő, lélegző, szellemmel telített világegyetem víziója határozza meg, amely ezoterikus vonásokat hordoz magában, és amelynek gyökerei Paracelsusig (1493–1541), a modern, empirikus megfigyeléseken alapuló orvoslás első képviselőjéig és más reneszánsz hermetikusokig nyúlnak vissza.

Az egyetemi évek alatt Brücke laboratóriumában folytatott kutatómunka kétségtelenül természettudományos elköteleződést jelez, a huszadik századi filozófia és pszichológia számára később oly jelentőssé váló Franz Brentano filozófiai kurzusainak intenzív látogatása azonban arra utal, hogy Freud a nem empirikus tudományok iránt is figyelemre méltó érdeklődést mutat. Az egyetem befejezése (1881) utáni évben folytatja szövettani kutatásait Brücke intézetében, kényszerítő anyagi okok miatt azonban még ebben az évben úgy dönt, hogy a kutatói pályát az idegorvosival cseréli fel. 1885-től, mint láthattuk, intenzíven foglalkozik a hipnózis elméletével és gyakorlatával. Legkésőbb 1891-re Freud már határozottan elutasítja a német neuropatológiai iskola fiziológiai redukcionizmusát, és dualista szemlélettel tekint a lelki jelenségekre.

Az elméletképzés szempontjából nézve, úgy tűnik, semmi nem akadályozná abban, hogy a pszichoanalízist mint saját, nem-fizikalista terminológiával rendelkező, önálló tudományt konceptualizálja; az idősebb barátjával és kollégájával, Josef Breuerral közösen írt *Studien über Hysterie* (1893–1895) *katarzismodellje* pedig arról tanúskodik, hogy Freud valóban elindult ebbe az irányba. Ezzel párhuzamosan azonban másfajta erőfeszítéseket is tesz, amelyek célja a neurózisok szexuális etiológiájának kidolgozása. Freud e korai elmélete szerint a patogén tényező nem a szexualitást *szimbolizáló* folyamatok zavara, hanem a szexuális élet konkrét, viselkedéses diszfunkciói. A Fliessnek írott levelek egyértelműen arról tanúskodnak, hogy Freudot ekkoriban, a kor általános látásmódjának megfelelően, a neurózisok szexuális etiológiájának valamilyen mechanisztikus-biológiai modellje foglalkoztatja (Sulloway 1987). A Fliess-levelek tanúsága szerint 1892 és 1895 között köti le leginkább a gondolat, hogy a lelki megbetegedések és a szexuális viselkedés között valamilyen közvetlen kapcsolat áll fenn. A levelekben olyan megfogalmazásokkal találkozhatunk, hogy a női neuraszténia a férfi neuraszténiájának közvetlen következménye, míg a férfineurózis oka lehet például a serdülőkori maszturbálás; patogén tényezőt jelent Freud szerint a *coitus interruptus* mindkét nemnél, valamint megemlíti az örökletes tényező lehetőségét is (Freud 1885/1950. 177–184). Egy 1895-ben tartott előadásában úgy vélekedik, hogy amennyiben „korábban egészséges férfiaknál szorongásos

neurózis lép fel, úgy ez az önmegegyezésben gyökerezik; a nőknél ezt a jelenséget többnyire a *coitus interruptus* idézi elő” (id. Jones 1983. 227). Bár ezek az elképzelések a pszichoanalízis későbbi fejlődése folyamán jórészt eltűnnek, az *aktuálneurózis* kategóriája, amely a szexuális diszfunkciók közvetlen hatására keletkező, az analízis számára nem hozzáférhető neurózisfajtát jelöl, árulkodóan őrzi emléküket.⁵

A *Tervezet* ezek szerint Freudnak már a második olyan kísérlete volt, amellyel empirikusan ellenőrizhető, operacionalizálható fogalmakhoz próbálta kapcsolni elméletét. Míg az első modellben a szexuális élet feltételezett diszfunkciói tették volna lehetővé falszifikálható hipotézisek felállítását, a *Tervezet* modellje azzal kecsegtette Freudot, hogy a pszichológiai jelenségeket neurológiai adatokkal sikerül majd összekötnie. Miként az első kísérletnek, ennek is megtalálhatók bizonyos maradványai későbbi gondolati építkezésében. Freud utolsó arra irányuló próbálkozása, hogy a pszichoanalitikus hipotéziseket a „pozitív tények” birodalmához kapcsolja, a *csábításelmélet* volt, amely szerint a neurózist kiváltó patogén tényező egy, a „külső valóságban” – többnyire a gyermekkorban – ténylegesen lejátszódott csábítás traumája. Saját visszaemlékezései szerint ezt az elméletet önanalízise eredményeképpen, 1897-ben adta fel. Jones rávilágít, hogy Freud ezt megelőzően gondolatban – testvéreivel kapcsolatban – saját apját is effajta csábítással vádolta. Akárhogyan is, Freud ettől az időponttól kezdődően arra az álláspontra helyezkedik, hogy a csábítások, amelyekről az analizált beszámol, az esetek döntő többségében a páciens gyermekkori fantáziáiban – ahogyan Freud mondja, a „pszichikus realitásban” –, nem pedig a „külső” valóságban játszódnak le.

A fenti három redukciós kísérlet maradványai nyersanyagot szolgáltatnak Freud későbbi elméleti építkezéséhez. Freud módszere mindhárom esetben az, hogy fogalmait nem elveti, hanem átértelmezi, metaforákká változtatja őket. Így kerülnek az analitikus elméletben a kezdetben szó szerinti értelemben vett szexuális funkciók helyébe a szexuális jelentéseket reprezentáló szimbolizációs folyamatok, így értelmeződik át az „idegi energia” kezdetben fiziológiai entitásként elgondolt fogalma a libidó pszichológiai fogalmává, végül így lép a reálisan elszenvedett csábítás traumájának helyébe a gyerek *saját* fantáziája arról, hogy a felnőtt őt elcsábítja. Freud mindhárom elvetett teóriájának magja köré mások később egész rendszert építettek, vagy legalábbis erre alkalmasként méltatták azokat. A szexualitással kapcsolatban Wilhelm Reich orgazmuselmélete erre a példa, a *Tervezet* modelljét illetően Karl Pribram méltatása, míg a csábításelméle-

⁵ Freud egy 1925-ös írásában ezeket olvashatjuk: „Klinikai szemszögből tekintve az (aktuál) neurózisokat szükségszerűen a mérgezések meg az olyasféle rendellenességek mellé kell helyezni, amilyen például a Graves-kór. Ezek az állapotok bizonyos rendkívül aktív anyagok túlságosan nagymérvű jelenlétéből vagy relatív hiányából adódnak, függetlenül attól, hogy ezeket az anyagokat maga a test állítja-e elő, vagy kívülről juttatják a testbe.” (Id. Jones 1983. 225.)

tet a húszas évek végén Ferenczi Sándor, a hetvenes évektől kezdődően pedig a családon belüli abúzus témájának egyre erőteljesebb publicitásával párhuzamosan a feminizmus egyes képviselői, valamint a „*recovered memory*” („visszanyert emlékezet”) elméletének hívei próbálták meg rehabilitálni (Reich 1977; Pribram 1969).

Amennyiben Freud nem hajtotta volna végre a fentebb említett átértelmezéseket, műve ma már bizonyosan csupán tudománytörténeti érdekességgel rendelkezne, és korának többi olyan mechanizáló próbálkozása között tartanánk számon, amely neurológiai vagy másfajta, többnyire darwinista fogantatású természettudományos hipotézisekkel rugaszkodott neki a lelki működések magyarázatának. Sulloway könyve bőséges ízelítőt ad ezekből a kísérletekből (Sulloway 1987). Érdekes megfigyelni, ahogyan ezekben az elméleti próbálkozásokban – például Wilhelm Fliessnél vagy a kortársakra rejtélyesen nagy hatást gyakorló Otto Weiningernél – a tizenkilencedik század végének pozitivista szemlélete nemritkán a schellingi természetfilozófia költői szemléletmódjával, a fanatikus szcientizmus szélsőségesen spekulatív gondolkodással, Fliess esetében egyenesen számmissztikával keveredik (Fliess 1907; Weininger 1903). Miközben azonban ezek a vállalkozások a természettudományos ismeretek és a lelki jelenségekről felhalmozott tradicionális tapasztalatok közötti rövidre zárásoknak bizonyulnak, Freudnak olyan átfogó elméleti rendszert és gyakorlatot sikerült létrehoznia, amellyel radikálisan átformálta a nyugati ember önmagáról alkotott képét.

IV. FREUD ERŐSÖDŐ KÍSÉRLETELLENESSÉGE MINT METODOLÓGIAI TISZTÁNLÁTÁSÁNAK IMPLICIT BIZONYÍTÉKA

Freud csupán azért alkothatta meg a huszadik század egyik legbefolyásosabb elméletét és gyakorlati módszerét, mert, bármennyit beszélt is róla, nem próbálta tárgyát a számára eredetileg rendelkezésre álló módszerhez, a kor fogalmai szerint üdvöztetőnek gondolt pozitivista metodológiai elképzelésekhez hozzáidomítani. Mihelyst empirista elméletalkotási kísérletei a lelki jelenségek magyarázatánál csődöt mondtak, virtuóz könnyedséggel átértelmezte azokat, és az általa életre hívott biográfiai-hermeneutikai módszerbe építette be, illetve ezzel a módszerrel váltotta fel őket. Feszültség támadt azonban metodológiai deklarációi és a ténylegesen alkalmazott hermeneutikai módszer között. Freud egyfelől, amikor metodológiailag sorolja be az általa létrehozott diszciplínát, minden esetben deklarálja, hogy természettudománynak tekinti azt. Másfelől meszszenenő közönyt tanúsít akkor, amikor a természettudományok legfontosabb módszerének, a kísérleti igazolásnak a pszichoanalízisbe való bevezetésének a lehetősége vetődik fel. A freudi életmű kiteljesedésével párhuzamosan mind világosabban rajzolódik ki az a tendencia, hogy Freud egyre jobban elfordul az

empirikus igazolás gondolatától. 1914-ben még úgy méltatja Jungnak a szóaszociációkra adott válaszok reakcióidejét vizsgáló kutatását, hogy az az „első híd, amely a kísérleti pszichológiát a pszichoanalízishez kapcsolja” (id. Rosenzweig 1976. 171), később viszont úgy ítéli meg, hogy ez a módszer semmit nem hozott a pszichoanalízis számára (Jung 1918). 1918-ban, az *Álomfejtés* ötödik kiadásában megjelenő lábjegyzetében Freud még udvariasan kitér az elől, hogy Otto Pözlnek a pszichoanalitikus álmelmélet empirikus alátámasztására irányuló vállalkozását metodológiai szempontból méltassa, mondván, hogy az „messze túlmegy azokon a célokon, amelyeket a jelen könyv értelmében vett »álmofejtés« maga elé tűzhet” (Pözl 1960). 1934-ben azonban, Saul Rosenzweig hasonló tárgyban hozzá írott levelére már szinte teljes elutasítással válaszol:

Nagy érdeklődéssel olvastam tanulmányait a kísérletekről, melyekkel a pszichoanalízis állításait szándékozik alátámasztani. Én, a magam részéről nem látom túl sok értelmét az effajta vállalkozásoknak, mivel a *megbízható megfigyelések bőséges tárháza*, amire ezek az állítások hivatkozhatnak, szükségtelenné teszi kísérleti úton történő igazolásukat. Akárhogy is, a dolog nem árthat. (Id. Rosenzweig 1976. 171; kiemelés tőlem.)

Végül 1937-ben, amikor egy olyan folyóirat ötletét vetik fel előtte, amely a pszichoterápiás elméletek kísérleti alátámasztását tűzte volna ki céljául, már teljesen szükségtelennnek ítéli a vállalkozást.⁶ Ahogyan Jerome Bruner, a kognitív forradalmat előkészítő *New Look* irányzat egyik elindítója jegyzi meg a Donald P. Spence amerikai pszichoanalitikus könyvéhez írt *Előszó*ban, valóban arról lehet szó, hogy a „pszichoanalízis a pozitivizmust hívta segítségül, hogy legitimizálja azt az állítását, amely szerint a kauzális kapcsolatokat tanulmányozó determinisztikus tudomány” lenne (Spence 1982. XI). Néhány jelentős kivételtől eltekintve – mint amilyen például a húszas években Ludwig Binswanger, aki valószínűleg elsőként nevezi hermeneutikának a pszichoanalízist, vagy Thomas Mann, aki a Mester 80. születésnapján elmondott ünnepi beszédében a pszichoanalízisnek Nietzschével és Schopenhauerrel, no meg Junggal való rokonságára hívja fel a figyelmet (Binswanger 1955; Mann 1970) – kijelenthetjük, hogy a pszichoanalízis naturalista identitását megkérdőjelezni egészen a hatvanas évekig egyet jelentett a Freud tudománya elleni támadással.

⁶ Vö. Rosenzweig 1976, amely Freud kísérletellenes attitűdjével bővebben foglalkozik.

V. FREUD ELHAGYJA A NATURALISTA TUDOMÁNY FÖLDJÉT, ÉS MEGALAPÍTJA A MÉLYHERMENEUTIKA BIRODALMÁT

A századforduló talán az utolsó olyan korszak, amikor még megalkotható egy pszichoanalízishez hasonló *grand récit*. Ma már senki sem engedhetne meg magának olyasfajta kalandozásokat, mint Freud a pszichoszexuális élet fázisairól szóló elméletében, majd az 1910-es évektől kezdődően kultúrantropológiai, illetve az életösztön és a halálösztön dichotómiájára vonatkozó fejtegetéseiben. A német kultúrkör sajátos állapota kellett ehhez, a Helmholtz-iskola radikális redukcionizmusa, a romantikus gyökerű schellingi természetfilozófia még megélvő erőteljes hatása, legfőképpen pedig Freud két közvetlen elődjének, Schopenhauernek és Nietzschének a munkássága. A német egyetemeket termékeny kettősség jellemezte a 19. század utolsó harmadában, ami a kísérleti pszichológia mellett a pszichoanalízis születése szempontjából is kulcsfontosságú volt. Freud esetében különösen szembeszökő a kettős vonzódás a természettudományokhoz és a humán tudományokhoz. „Freud egyszerre a 19. századi pozitivista tudományos eszme s a romantikus, lázadó és interpretatív hagyomány gyermeke” – írja Pléh (2010. 395). Freud egyik titka, hogy kiegyensúlyozottan merített mind a modernista, mind pedig a romantikus szellemi hagyományból. Ez a kettős kötődés jellemezte többé vagy kevésbé a 19. század több nagy óriását, így Hegelt, Marxot, mi több, magát Darwint is. Mindenesetre Freud metodológiai kettősségét életpályája kezdeti, anatómus-neurológusi szakasza jócskán felerősíti. Kreativitása igazi kibontakozásához arra volt szüksége, hogy visszataláljon az adottságainak igazán megfelelő humán tudományokhoz, amelyekről 17 éves korában, amikor elkezdte az orvosi egyetemet, elfordult. „Olyasfajta tudásvágy élt bennem, amely inkább az emberi viszonylatokra, mint a természet tárgyaira irányult” (Freud 1989. 14). A pszichoanalízis heurisztikájában ugyanakkor kapóra jöttek a természettudományos metaforák, miközben Freud és követői „bigott” naturalista *Weltanschauungja* miatt egészen a hatvanas évekig megmaradt a pozitivista öndefiníció is, ami nélkülözhetetlen volt a pszichoanalízis legitimálásához. A húszas évektől, a Bécsi Kör filozófusainak fellépésétől kezdődően egészen az ötvenes évekig, az analitikus nyelvfilozófia megjelenéséig – vagyis a pszichoanalízis elfogadtatására tett kísérletek évtizedeiben – a pozitívizmus dominálta a tudományfilozófiát.

A 19. század utolsó harmada tehát olyan szellemi közeget kínál Freud számára, ahol nemritkán kéz a kézben jár a természettudományok mindenhatóságában bízó szcientizmus és a spekulatív miszticizmus (Gyimesi 2011), s különös frigyükből fantasztikusnál fantasztikusabb elméletek születnek.⁷ Ismeretes, hogy Freud legjobb barátja, Wilhelm Fliess berlini orr- és torokspecialista szilárdan hitt a nazogenitális elméletben, vagyis abban, hogy az orr és a női nemi

⁷ A zsidó miszticizmusnak Freudra gyakorolt hatásáról lásd Bakan 1957.

szerv közvetlen fiziológiai kapcsolatban áll egymással, így logikusnak tűnt számára, hogy az orrkagyló operációjával próbáljon különféle nőgyógyászati panaszokat megszüntetni (Sulloway 1987. 151). Fliess ezzel a fantasztikus teóriájával az 1890-es évek elején nem állt egyedül, számos elmélet próbálta ekkoriban rövidre zárni a testi és a lelki kapcsolatát. Mint láthattuk, a nemi élet feltételezett patogén diszfunkcióival kapcsolatban, ideértve a szexuális abúzusokat is, Freud maga is hasonlóan merész koncepciókkal kísérletezett, mielőtt megalkotta volna a pszichoanalízist. Freud vonzódása a misztikus, spekulatív Fliesshez, vagy érdeklődése a telepátia iránt, amiben, ahogyan Gyimesi Júlia *Pszichoanalízis és spiritizmus* című könyvében rávilágít, elsősorban Ferenczi és Jung hatását kell látnunk, azt bizonyítja, hogy ezek a komoly férfiak egy kisgyermek vagy inkább egy lelkes kamasz naivitásával vártak arra, hogy feltáruljanak előttük a természet és az élet titkai. Székács István, a második világháború utáni magyar pszichoanalízis egyik jelentős alakja kijelenti: „[A]gyvelőtevékenység nélkül lelki élet, lelki tevékenység nincs. [...] Arról azonban, hogy mi az összefüggés a kettő között, igen keveset tudunk. Nekem az a benyomásom, hogy tulajdonképpen már tudjuk, csak még nem fedeztük fel. Hogy úgy mondjam, az orrunk előtt van a megoldás, csak még nem vettük észre.” (Hadas 1995. 35.) A fátyol tehát bármikor fellebbenhet a természet legféltettebb titkáról, az agy és a lélek kapcsolatáról. Dédelgetett vágyálmának megfelelően Freudnak a Bécsi Egyetem udvarán álló mellszobrán a Szophoklész *Oidipusz király*-ból származó mondat olvasható: „Ki a nagy talányt megoldta, emberek közt legnagyobb.” Freud nagysága azonban, mint utaltam rá, éppen abból eredt, hogy szakítani tudott a testi és lelki viszonyát rövidre záró hipotézisekkel. Empiricista fiaskói után nem kergette tovább a pszichológiában a redukcionizmus délibábját. A zátonyra futott naturalista próbálkozásokat feladva az 1890-es évek második felében egy olyan, gyökeresen új hermeneutikai elméletet és gyakorlatot hozott létre, amely alkalmasnak bizonyult a lelki problémák gyógyítására.

VI. A KOKAIN VALÓDI SZEREPE A PSZICHOANALÍZIS KELETKEZÉSE SZEMPONTJÁBÓL

Korántsem biztos, hogy Freud képes lett volna erre a jelentős teljesítményre azon „varázs-szer” (Freud nevezi így menyasszonyához és barátjához, Fliesshez írt leveleiben) segítségével nélkül, amelynek 1884 és 1887 között Európában ő maga volt a leghatékonyabb és leglelkesebb propagátora. Freud transzfigurációját természetudósából hermeneutává Frederick Crews és mások lassan négy évtizede arra próbálják visszavezetni, hogy 1895 és 1899 között jelentősen növelte 1884-től datálható kokainfogyasztásának intenzitását, ennek következtében személyisége megalomán, gondolkodási stílusa fegyelmezetlen lett (Scheidt 1973; Swales 1989; Thornton 1983; Crews 2011a, 2011b). Crews valamiféle

kettős személyiséggel ruházza fel Freudot. Az amerikai pszichológiatörténészt cserbenhagyja metszően éles, elegáns stílusa, amikor rá nem jellemző módon a következő homályos metaforához folyamodik a kokain Freudra gyakorolt hatásának a leírására:

A pszichoanalízis tehát nem a kokainfüggőség terméke volt, hanem abból a struktúrából emelkedett ki, amit Freud kokain-énjének nevezhetnénk – személyiségének abból az oldalából, amely számára „minden áttetszővé vált” a megvilágosodás roamaiban, és amely számára a személyes végzet és az intuitív ösztön lépett a tudományos tesztek szokásának a helyébe. Egyértelműen ennek a kokain-szelfnek kötelezte el magát 1899 novemberében, az *Álomfejtés* publikálásával, egy olyan könyvvel, amely azt sugallja számunkra: azzal, hogy illusztrálta bonyolult álomelméletét, egyúttal már „bizonyította” is. (Crews 2011b. 8.)

A kokain erős hatású pszichofarmakon, és Crews és mások kutatásai szinte bizonyossá teszik, hogy fogyasztása valóban hatást gyakorolhatott Freud munkásságára. *A kokain-tézis mégis hamis*, a lényegét illetően Crews téved, mivel szcientista bornírtsággal az empirikus tudományok játékszabályait kéri számon a pszichoanalízisen. Így válik Crews olvasatában Freud szépreményű, derék természettudósból hermeneuta kuruzslóvá „féktelen ambíciói” és a kokain hatására. Ez ugyanolyan abszurd állítás, mint Henri Rousseau szemére vetni, hogy derék fináncból festővé züllött. Freud valószínűleg neurológusnak sem lett volna utolsó, azonban természettudósként semmiképpen nem válhatott volna belőle a 20. század meghatározó gondolkodója. Képességei és adottságai másra predesztináltak. Crews Freud és menyasszonya, Martha Bernays 1882 és 1886 közötti, 2000 óta kutatható levelezését feldolgozva meggyőzően érvel amellett, hogy Freud személyiségére és kognitív stílusára már a nyolcvanas évek közepén befolyást gyakorolhatott a kokain (Freud Collection, Library of Congress). A Freud–Fliess-levelezésből pedig Crews arra következtet, hogy Freud gondolkodási fegyelmét a kokain erősen rombolta, kritikai érzékét szinte teljesen kikapcsolta, ráadásul nagyzási hóbortot eredményezett nála. Minden attól függ azonban, hogy a kész produktumot, Freud pszichoanalízisét hogyan ítéljük meg. Ha a huszadik század egyik legjelentősebb eszmerendszerét látjuk benne, akkor így kell fogalmaznunk: Freud kreativitását, munkabírását és magabiztosságát a pszichoanalízis alaptételeinek megformálása idején, az 1890-es évek második felében az Európában az egy évtizeddel korábban elsősorban általa propagált „varázsszer”, a kokain jelentősen növelte. Freud alkotását erre redukálni ugyanakkor éppolyan meddő próbálkozás, mint Balzac regényeit mértéktelen kávéfogyasztására, vagy Schiller alkotóképességét állítólagos rothadtalma-szolgáltatására vezetni vissza. Aldous Huxley a pszichedelikumok által felkínált lehetőségekről írva Henri Bergsonra hivatkozik. „Bergson, amikor megvédte [William] Jamest azokkal szemben, akik elítélték kéjgázás kísérletei miatt, le-

szögezte, hogy a vegyszer nem okozója volt James figyelemre méltó metafizikai élményeinek, csupán alkalmat adott rájuk” (Huxley 268).

Hogy hogyan tesz szert valaki inspirációra, az a produktum (tudományos elmélet, műalkotás vagy üzleti modell) szempontjából irreleváns. Van, aki megálmodja a teória magját, mint Kekulé a benzolgyűrű szerkezeti modelljét, van, akit a Szentlélek metaforája és a neoplatonikus víziója a létezőkről, valamint a püthagoraszai ideál a számok harmóniájáról inspirál, mint Keplert a bolygók mozgástörvényeinek kidolgozásánál, vagy pszichotróp anyagok, mint Thomas de Quincy-t, Poe-t, Baudelaire-t, Rimbaud-t és még sokakat az ópium, Steve Jobsot és Ken Kesey-t az LSD, és így tovább. Kokainistával Dunát lehetne rekeszteni, Freudból azonban csak egy van. Saját tisztességben megőszült atyánkat öcsénk és húgaink molesztálásával vádolni – valóban őrült gondolat, még az is lehet, hogy a kokain sugallta. Freud azonban ebből a tébolyult eszméből a múlt század egyik legfontosabb és legtermékenyebb pszichológiai teóriáját, az Ödipusz-komplexus elméletét kovácsolja ki, ami nem kábítószeres delirálásra, „kokain-személyiségre” (bármit jelentsen is ez), hanem zsenialításra vall. Crews pozitivista-fizikalista nézőpontjából Freud III. Richard módjára görbíti púpjához az egész világot, „privát kényszereiből általános törvényeket” gyárt (Crews 2011b. 9). Hogyan tudná azonban egy eltorzult személyiségű és ítélőképességű excentrikus csodabogár, akinek Crews Freudot beállítja, az egész huszadik századi kultúrát tévútra vinni? Ahogyan a csábításelmélet esetében, úgy Crews itt sem látja a pszichoanalízis metodológiai heterogenitását, azt, hogy Freud részben csakugyan *felfedez*i, ahogyan hiszi és állítja, részben azonban *megalkotja* „mélyhermeneutikáját”, azaz a lelki folyamatok értelmezési sémáit és saját tudattalan-koncepcióját. Crews a Freud, Jones és a pszichoanalitikusok első két generációja által alkalmazott pozitivista legitimációs stratégiával él vissza. Popper után nyolc évtizeddel azonban azt számon kérni a pszichoanalízisen, hogy miért nem természettudomány, meddő vállalkozás.

VII. FREUD, FERENCZI, JUNG ÉS A SZELLEMEK

Freudnak nem csupán a fizikalista redukcionizmus zsákutcajából kellett kikecmerengnie, hanem egy évtizeddel később el kellett kerülnie azokat a csapdákat is, amelyeket a *fin de siècle* felerősödő okkultista-ezoterikus hulláma jelent a pszichoanalízis számára. Ahogyan Gyimesi rávilágít már említett könyvében, az okkultista fenyegetés elsősorban a spiritizmus felől leselkedett a pszichoanalízisre. A múlt századfordulón a kereszténység általánosan elfogadott, a természettudósok körében is uralkodó világnézet volt. A kereszténység pedig a túlvilági létet hirdeti: a halál után az egyéni lélek nem semmisül meg. Ha azonban ezt elfogadjuk, akkor miért is ne lehetne kapcsolatba lépni vele? Ahogyan William James megjegyzi, az igazi csoda a túlvilági élet, nem pedig a spiritizmus lehetősége

(James 1902/2009). Nicholas Goodrick-Clarke, a nyugati ezoterizmus ismert kutatója szerint a *fin de siècle* idején felerősödő okkultizmus alapja az „erős vágy a modern természettudomány és a vallásos nézetek olyasfajta összeegyeztetésére, amely vissza tudná adni az embernek a világegyetem középpontjában elfoglalt helyét és korábban élvezett méltóságát” (Goodrick-Clarke 1985. 29). A kor divatos témája a hisztéria mellett a spiritizmus. A médiumok szinte mindig nők, akik sejtelmes, színpadias tárgyi környezetben a hétköznapiól drámaian különböző, *alterált* tudatállapotba, úgynevezett „transzállapotba” kerülnek. A spiritiszta médium saját állítása és környezetének meggyőződése szerint képes halottak szellemével kapcsolatba lépni, megidézni őket, esetleg saját testét kölcsönadni nekik. Tudása természetfelettivé fokozódhat, gondolatolvasásra képes, megmondja a jövőt, a tőle nagy távolságra elásott tárgyak helyét, esetleg mentális erejével mozgat tárgyakat. Gyimesi úttörő jelentőségű könyvében – Freud esetében jelentősen, Ferenczinél kevésbé – *túldimenzionálva* mutatja be azt a szerepet, amit a spiritizmus Freud, Ferenczi és Jung életében játszott.

Jung hitt a szellemidézésben,⁸ már pályája elején is spiritiszta médiumokat tanulmányozott. Doktori disszertációját is egy ilyen médiumról, éppenséggel saját unokahúgáról írja. Excentrikus, okkultista-spiritiszta tanokban hívő anyja és nagyapja, illetve más gyermekkori élményei hatására meg volt győződve róla, hogy családjában szinte hemzsegték a parafenomének. Egy alkalommal, hogy legyőzze Freud hitetlenségét, Jung saját paranormális képességeit demonstrálva *Poltergeist*-zajokat idéz elő Freud bécsi lakásában, mégpedig olyan hatásosan, hogy a pszichoanalízis atyja néhány napig maga is úgy gondolja, paranormális jelenség tanúja volt. Freud nyitottságát és Jungba vetett mélységes bizalmát mi sem jelzi jobban, mint az, hogy hisz Jungnak. Hamarosan észreveszi azonban, hogy a bútorok akkor is recsegnek, amikor Jung nincs ott. „A hiszékenységem [...] eltűnt személyes jelenlétének varázsával” együtt, írja levelében Jungnak bimbózó barátságuk elején.⁹

Gyimesi adatai szerint a spiritizmussal kapcsolatos jelenségek legrangosabb kutatási szervezetének (a londoni Társaság a Pszichikus Kutatásokért – *Society for Psychical Research*) a múlt század első évtizedeiben Freudon, Ferenczin, Jungon és más analitikusokon kívül is számos jelentős tudós tagja volt, a szervezet olyan elnökökkel dicsekedhetett, mint William James, az irodalmi Nobel-díjas Henri Bergson, a kémiai Nobel-díjas Charles Richet vagy a Nobel-díjas fizikus, John William Strutt. A „pszichikus” kutatók nagyobbik része *nem volt okkultista*, nem hitt a természetfeletti erőkből, hanem *racióális magyarázatokra törekedett*, valamilyen újfajta fizikai jelenség felfedezésében reménykedett, amely gyöke-

⁸ Betty „nagyobb valószínűséggel szellem, mint archetípus”, írja Jung egy spiritiszta széánson megjelent lényel kapcsolatban. (Jung levele Fritz Künkelnak, 1946. július 10. Jung 1973. 432.)

⁹ Freud levele Junghez, 1909. ápr. 16. Id. Fodor 2011. 76.

restül változtatja majd meg a természettudományos világképet, ahogyan Einstein, majd a kvantummechanika felfedezései ezt részben meg is tették. A Tár-saság a Pszichikus Kutatásokért számos spiritiszta médium csalását leplezte le, horogra került maga Madame Blavatsky is, a *fin de siècle* legnagyobb okkultistája, a szinkretikus modern teozófia megalapítója.

A kor szereplői hol tudományos logikával, hol metafizikai spekulációkkal terhelten, hol *okkultista* szerzők nyomán vagy a felsoroltakat ötvözve próbálták a médiumok viselkedését és emberfelettné tűnő mentális képességeiket megmagyarázni. A spiritizmus jelenségének elhelyezéséhez egy *ötdimenziós* térben kell tájékozódnunk, ahol a tengelyeket (a) a *transzcendens-spirituális* dimenzió, (b) a reduktív-eliminatív *materializmus*, (c) az autonóm *pszichológiai* (funkcionális, fenomenológiai) magyarázatok, (d) a vélt rendkívüli képességek mögött feltételezett, még fel nem fedezett „*parafizikai*” (de nem természetfölötti) magyarázatok, valamint (e) az „*okkult*”, a *természetfeletti* adja. Ez az öt dimenzió természetesen mai világlátásunkat tükrözi. A 19. század vége felé az autonóm pszichológiai magyarázatok szintje még éppen csak kezdett artikulálódni, elsősorban, de nem kizárólagosan a pszichoanalízisben, ugyanakkor a transzcendens és vallásos meggyőződések, így a túlvilágba és a halhatatlan egyéni lélekbe vetett hit is, jóval erősebbek voltak, mint ma. Néhány különösen ügyes médium csalásait nem sikerült leleplezni, ezért rendkívülinek vélt képességeik sokakat – magát William Jamest is – azzal kecsegtettek, hogy segítségükkel valamilyen megdöbbentő, eddig ismeretlen, és akár a túlvilági létet is tudományosan igazoló fizikai jelenség nyomára bukkanhatnak.

Ha meg akarjuk érteni a népszerűséget, amelyet a spiritizmus a múlt századfordulón élvezett, akkor lényeges, hogy elválasszuk egymástól azokat a motívációkat, amelyekkel az érdeklődők a jelenséghez közelítettek; így különösen fontos, hogy elválasszuk egymástól az okkultista és a racionalista magyarázati kísérleteket. Freudot foglalkoztatta a spiritizmus, *de nem mint okkult jelenség*. Gyimesi rávilágít, hogy Freud ez irányú érdeklődése elsősorban Ferenczi hatásának volt köszönhető. Gyimesivel szemben úgy vélem, Freud spiritiszta érdeklődése csupán *érintőleges* volt, nem meghatározó sem heurisztikai, sem pedig tudományelméleti szempontból. Freud elismerte Ferenczinek, hogy életében legalább két alkalommal tapasztalt telepatikus gondolatátvitelt analízis közben. Ferenczinek írt leveleiből az is kiderül, készségesen elhiszi Ferenczinek, hogy az viszont *rendszeresen* tapasztal telepátiát bizonyos pácienseit kezelve. Ezekben az években, mutat rá Gyimesi, Freud alig tudja visszatartani „fiait”, Jungot és Ferenczit attól, hogy nyilvánosságra hozzák telepátiával kapcsolatos nagy ívű elgondolásaikat. Hangsúlyozni kell: Freud érdeklődése teljességgel racionális, vagyis éppenséggel *nem* feltételezi természetfeletti erők hatását, egyszerűen valamilyen még fel nem fedezett fizikai jelenséget képzel el a dolog hátterében, s ezt is meglehetősen szkeptikusan teszi. Freud Occam-borotvája meglehetősen éles, Ferenczié valamivel kevésbé, míg Jung számára jószerivel nem létezik ilyen.

Semmi nem utal rá, hogy az 1890-es években vagy később Freudnak különösebb erőfeszítéseket kellett volna tennie – ahogyan ezt Gyimesi (2011. 99) és a telepátiától szinte fóbíásan rettegő Ernest Jones véli – az „okkult kísértésének” legyőzésére. Egyszerűen nem volt szüksége telepátián alapuló magyarázatokra, ahogyan Laplace-nak sem Istenre. (Az ellen természetesen nem volt kifogása, hogy a tudattalant mint *racionalis* magyarázatot alkalmazzák a spiritiszta médiumok esetében.) Gyimesi szerint Freud szívesen engedett volna az okkult csábításának, csupán tudománypolitikai szempontok miatt állt ellen vágyának. Nem vitatom, hogy a tudománypolitika szempontjai is befolyásolták Freudot, amikor saját magát, valamint a telepátiával kacérkodó Ferenczit és Jungot visszatartotta telepátiával kapcsolatos hipotéziseik publikációjától, természetesen nem akarta a még éppen csak legitimálódó pszichoanalízist gyanús „okkult” és spiritiszta tanokkal, szélhámosokkal és csodabogarakkal egy társaságban látni. A tudománypolitikai megfontolásoknál lényegesebbnek látom azonban az elméleti koherenciára való törekvést. „[É]lesen elhatárolom a pszichoanalízist [...] a tudás meg nem hódított területétől, és nem adok lehetőséget semmiféle félreértésre ebben a tekintetben” – írja Freud a telepátiára utalva egyik levelében egy „*pszichikus*” (azaz paranormális jelenségekkel foglalkozó) kutatónak.¹⁰ Jung és Ferenczi fejében ez idő tájt csak úgy kavarnak a legvadabb vitalisztikus és okkultista elgondolások, a telepátiára vonatkozó spekulációk. Freud joggal félhetett, hogy széthullik nem csupán az elmélete, hanem a mozgalma is, ha ő és követői belevetik magukat a bizonytalan státuszú spiritiszta jelenségek kutatásába, amelyeket jó színészi képességű, ihletett hisztérikák vagy disszociatív tünetekre hajlamos családok produkálnak.

Ami végül Ferenczit illeti, a naturalista-pozitivisták és a romantikus-természet-filozófiai tradíció két ellentétes pólusa nála nagyobb távolságra van egymástól, mint Freudnál. Ferenczi telepátia iránti ifjúkori érdeklődése élete vége felé újra felerősödni látszik. Miként Freudra, részben Ferenczire is igaz, hogy *túlnyomórészt* racionalis, nem pedig okkult vagy transzcendens magyarázatokkal próbálkozik. A *Napló*ban például így spekulál: „[B]izonyosnak látszik, hogy az üldöztetéses tébolyban szenvedők, hasonlóan [...] a kutyákhoz, ki tudják szimatolni az emberek rejtett vagy elfojtott érzéseit [...]” Ezután két „merész lépéssel” már ott is vagyunk a médiumoknál: bármilyen „[t]ovábbi lépés egy rendkívül kifinomult [...] érzékenységre vezetne, ami lehetővé tenné [...] egy másik ember képzeletének a kizsárgását is. *Abból, amit eddig okkultnak és metafizikus teljesítménynek fogtunk fel, így módon sok minden pszichofiziológiai magyarázatot nyerne.* Egy még [...] merészebb lépés azután elvezetne a spiritiszta médiumok teljesítményeihez, akik végtelenül hosszú idő elteltével is képesek a személyeknek valahol a térben tovább vibráló összkipárolgását érzékelni.” (Ferenczi 1996. 106; kiemelés tőlem.) 130 év után újra itt van velünk Mesmer *fluidum*-elmélete, amellyel

¹⁰ Freud levele Hereward Carringtonnak. Id. Gyimesi 2011. 94.

Mesmer a hipnózis jelenségét akarta megmagyarázni. Mi több, visszajutottunk a *Naturphilosophie* orfikus világszemléletéhez is. Ha figyelmesen olvassuk ugyanis a Naplót, kiderül: Ferenczi materialista elkötelezettsége korántsem olyan szilárd, mint Freudé. A *Napló*ban felveti a hipotézist, hogy az elmebetegek talán megtapaszthatják „a materialisták számára hozzáférhetetlen immateriális valóság egy darabját”. Eljátszik a gondolattal: az emberi intelligencia talán olyasvalami, „aminek az Én ritmikus kiáramlásával az univerzumba – amely egyedül mindentudó és ennél fogva egyedül intelligens – meg kell újhodnia és regenerálnia kell” (Ferenczi 1996. 60). Az élő világegyetem Helena Blavatsky által hirdetett koncepciója jelenik itt meg, amelynek gyökerei a német *Naturphilosophie*-n, Schellingén és Goethén keresztül Paracelsusig és más reneszánsz okkultistákig nyúlnak le.

VIII. TUDATTALAN ÉS EZOTÉRIA

A tudattalan rejtélyes jelensége, a hipnózis (mesmerizmus, „állati magnetizmus”), a hétköznapi éber állapottól eltérő, a tudatos én kontrollja alól kiszabaduló, ám mégis koherenciával, belső renddel bíró mentális működések birodalma az okkultistákban a romantikától kezdődően azt a meggyőződést keltette, hogy természetfeletti erők megnyilvánulásával állnak szemben. A spiritizmus és más okkult jelenségek iránti érdeklődés fellángolása, a modern ezotériát széleskörben népszerűvé tévő Blavatsky-féle teozófia fénykora (1880–1930) részben egybeesett a pszichoanalízis konszolidációjának és elterjedésének időszakával. Ahogyan Gyimesi rámutat, a huszadik század elejének sok okkultistája vérmes reményeket táplált magában a pszichoanalízissel kapcsolatban, természetes szövetségesként, rokontudományként tekintett rá. Ha csupán Freudot nézzük, az okkultizmus és a pszichoanalízis közötti szerelem meglehetősen egyoldalú volt. „Fiai”, Jung és Ferenczi esetében azonban már nem ennyire egyértelmű a helyzet. Freud, habár az 1910-es évek fordulóján még el kellett tűrnie, érezhetően rosszalta érdeklődésüket a természetfeletti iránt. Freud szellemi habitusára nézve redukcionista volt, Jung ezzel szemben ezoterikus-miszticista. Jung, ahogyan Goethe, Schelling, Theodor Fechnerre, a pszichofizika legzseniálisabb alakjára, valamint a 19. századi tudományosság számos más képviselőjére erőteljes hatást gyakorolt az élő és szellemmel telített kvázi-transzcendens világegyetem elképzelése, amelynek forrásai Paracelsus ezoterikus elméleteiből, a reneszánsz okkultisták hermetikus filozófiájából, a zsidó és keresztény kabbalából, vagy akár a 14. század eleji rajnai miszticizmusból, Eckhart mesternek a kereszténységben egyedülálló, az Isten és az ember különbségét meghaladó, a zen buddhizmusára emlékeztető látásmódjából erednek.

Freudnak erős kézzel kellett fognia a gyeplőt nem csupán tudománypolitikai, hanem szellemi megfontolásokból is. Ahogyan Erős megállapítja:

Minden jel arra mutat, hogy ezek az emberek [Freud, Groddeck, Ferenczi és Jung – Sz. Cs.] igen hasonló forrásokból táplálkoztak, és hasonló motivációk táplálták őket: a természetfilozófia vitalisztikus elméleteitől várták „a lélek titkának” megfejtését, és azt remélték, hogy e titok birtokában hatalmas gyógyító erőre tesznek szert. [...] Mindez azonban az orvos és a tudós szerepének felvétele ellenére sarlatánkodás, jobbik esetben jámbor filozofálgatás, romantikus ábrándozás, költészet maradt volna, ha nincs Freud, aki azokból a forrásokból, elemekből és témákból, amelyek kortársait is foglalkoztatták, új, eredeti, koherens és szisztematikus rendszert hozott létre. (Erős 2004. 99–100.)

IX. KONKLÚZIÓK

Azzal, hogy a csábítási elmélettel Freud feladja terméketlennek bizonyuló naturalista kísérleteit, és egy sajátos hermeneutikai tudományt és gyakorlatot alkot meg, a pszichoanalízis naturalista tendenciái távolról sem szűnnek meg, reduktív mozzanatok az érett pszichoanalízisben is bőségesen találhatók. Ezek a mozzanatok részben valóságok, részben pedig fiktív természetűek, vagyis csupán Freud empirikus dogmatizmusát tükrözik. Deklarációi szerint Freud továbbra is a „természettudományos” módszert adaptálja a lelki valóság vizsgálatára. Természettudományos pályakezdése, naturalista öndefiníciói, végül a pszichoanalízis ténylegesen létező reduktív mentalitása és naturalista mozzanatai sokakat megtévesztenek az analitikus elmélet metodológiai státuszával kapcsolatban. Freud azonban valójában nem szcientista gondolkodó, hanem *hibridizálja* a modernitás reduktív attitűdjét és az ez ellen lázadó romantikus-hermeneutikai megismerésszéményt. A pszichoanalízis egyfelől a mechanizáló világmagyarázatok leginkább előretolt állása, másfelől Freudnak esze ágában sem volt a naturalizmus oltárán feláldozni az önreflexiót. Ehelyett az újkori tudomány karteziánus és empirista antropológiáit (a freudi Én), valamint a romantika természetképét demonizáló schopenhaueri-nietzschei természetfogalmat (az *Es*, vagyis az ösztön-én) egyesítő bonyolult antropológiát alkotott. A pszichoanalízis modernista és romantikus pólusa *együttesen* tette lehetővé, hogy Freud víziója központi szerephez juthasson a modernitás-posztmodernitás fordulópontjának kultúrájában és filozófiai gondolkodásában.

Freud pszichoanalízisével az újkori tudomány projektuma eljut szélső pontjához, a lélek meghódításának kísérletéhez, vagy ahogyan Rüdiger Safranski mondja, a világ varázstalanítása elérkezik végállomására. Ez a kísérlet nagy jelentőségű a modernitás sorsa szempontjából. Freud alkotása egyfelől a modernitás programjának – a létezők feletti uralomra irányuló erőfeszítésnek – a descartes-i énszubjektumra való kiterjesztése, az abszurdumig hajtott radikalizálása. Másfelől azonban a karteziánus én *lefokozásával* Freud a modernitás alapját meglehetősen érzékeny pontján kezdi ki. Ha ugyanis nem helytálló a

karteziánus *ego* önmagáról alkotott feltételezése, miszerint „[n]incs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet” (Descartes 1994a. 43), továbbá nem védhető már az az állítás sem, hogy közülünk „még a leggyengébb lelkűek is abszolút hatalmat szerezhetnének összes szenvedélyük felett, ha eléggé igyekeznének, hogy a szenvedélyeiket idomítsák és irányításuk alá vonják” (Descartes 1994b. L. cikkely), akkor nem létezik a Descartes által keresett és az énszjektumban megtalálni vélt „arkhimédészi pont”, a „végső és rendíthetetlen alap”, „valami egészen csekély dolog, ami bizonyos és rendíthetetlen” (Descartes 1994. 33). Freud pszichoanalízise ezért lesz egyszerre szélső pontja és tagadása a modernitásnak.

IRODALOM

- Bakan, David 1957. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Princeton, D. Van Nostrand.
- Binswanger, Ludwig 1955. Vorwort. In *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. 2. kötet. Bern, Francke. 2–17.
- Crews, Frederic 2011a. Physician, Heal Thyself I. *The New York Review of Books*. 58/14 (September 29 issue).
- Crews, Frederic 2011b. Physician, Heal Thyself II. *The New York Review of Books*. 58/15 (October 13 issue).
- Descartes, René 1994a. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1994b. *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Budapest, Ictus.
- Erős Ferenc 2004. *Kultuszok a pszichoanalízis történetében: Egy Ferenczi-monográfia vázlat*. Budapest, Jósöveg Műhely.
- Ferenczi Sándor 1996. *Klinikai napló 1932*. Budapest, Akadémiai.
- Fliess, Wilhelm 1906. *Der Ablauf des Lebens, Grundlegung zur exakten Biologie*. Leipzig–Wien, Franz Deuticke.
- Fliess, Wilhelm 1907. Zum Ablauf des Lebens. *Annalen der Naturphilosophie*. Vol. 6. 121–138.
- Fodor Nándor 2011. Jung, Freud és a Poltergeist. *Imágó Budapest*. 1[22]/4. 73–82.
- Freud, Sigmund 1887/1966. Review of Averbek's *Die Akute Neurasthenie*. In *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (a továbbiakban: SE). I. kötet. 35–44.
- Freud, Sigmund 1888/1966a. Hysteria. In SE. I. kötet. 45–72.
- Freud, Sigmund 1888/1966b. Preface to the Translation of Berheim's Suggestion. In SE. I. kötet. 73–80.
- Freud, Sigmund 1889/1966. Review of August Forel's *Hypnotism*. In SE. I. kötet. 91–98.
- Freud, Sigmund 1891/1953. *On Aphasia: A Critical Study*. New York, International Universities Press.
- Freud, Sigmund 1895/1950. Project for a Scientific Psychology. In *Aus der Anfängen der Psychoanalyse*. London, Imago. 371–466.
- Freud, Sigmund 1982. *A pszichoanalízis foglalat*. In uő: *Esszék*. Ford. V. Binét Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Freud, Sigmund 1989. *Önéletrajzi írások*. Ford. Buda Béla et al. Budapest, Cserépfalvi.
- Goodrick-Clarke, Nicholas 1985. *The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany 1890–1935*. Wellingborough, The Aquarian Press.
- Gyimesi Júlia 2011. *Pszichoanalízis és spiritizmus*. Typotex, Budapest.

- Hadas Miklós 1995. Beszélgetés dr. Székács Istvánnal. *Replika*. 6/19–20. 11–41.
- Huxley, Aldous 2007. *Moksha: A tudat határai*. Ford. Székely Kata. Budapest, Nyitott Könyvműhely.
- James, William 1902/2009. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York, Seven Treasure Publications.
- Jones, E. 1983. *Sigmund Freud élete és munkássága*. Ford. Félix Pál. Budapest, Gondolat.
- Jung, Carl Gustav 1918. *Studies in Word-Association*. London, Heinemann.
- Jung Carl Gustav 1973. *Letters I: 1906–1950*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Kandel, Eric R. 2012. *The Age of Insight: The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind and Brain. From Vienna 1900 to the Present*. New York, Random House.
- Mann, Thomas 1970. Freud és a jövő. In uő: *Freud*. Ford. Hevesi András és Vas István. Budapest, Officina. 265–291.
- Pléh Csaba 2010. *A lélektan története*. Budapest, Osiris.
- Pözl, Otto 1917/1960. The Relationship between Experimentally Induced Dream Images and Indirect Vision. *Psychological Issues*. 2/3. 41–120.
- Pribram, Karl H. 1969. *The Foundation of Psychoanalytic Theory: Freud's Neuropsychological Model*. In Karl H. Pribram (szerk.): *Brain and Behaviour 4: Adaptation*. Harmondsworth, Penguin Books.
- Reich, Wilhelm 1977. *The Function of Orgasm*. New York, Harmondsworth.
- Ricœur, Paul 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven – London, Yale University Press.
- Rosenzweig, Saul 1976. *Freud and Experimental Psychology: The Emergence of Idiodynamics*. In S. Koch – D. E. Leary (szerk.): *A Century of Psychology as Science*. New York, McGraw Hill. 171–193.
- Scheidt, Jürgen von 1973. Sigmund Freud und das Cocain. *Psyche*. 27. 385–430.
- Solms, M. – Saling, M. 1986. On Psychoanalysis and Neuroscience: Freud's Attitude to the Localitist Tradition. *International Journal of Psychoanalysis*. 6. 397–416.
- Spence, Donald P. 1982. *Narrative Truth and Historical Truth (Meaning and Interpretation in Psychoanalysis)*. New York – London, W. W. Norton & Co.
- Stratchey, James 1966. Editor's Introduction to „Project for a Scientific Psychology”. In *SE*. I. kötet. 349–362.
- Suloway, Frank J. 1987. *Freud, a lélek biológusa: Túl a pszichoanalitikus legendán*. Ford. Siklaki István. Budapest, Gondolat.
- Swales, Peter 1989. The Role of Cocaine in Freud's Conception of the libido. In L. Spurling (szerk.): *Sigmund Freud: Critical Assessments*. I. kötet. Routledge. 273–301.
- Thornton, E. M. 1983. *Freud and Cocaine: The Freudian Fallacy*. London, Blond & Briggs.
- Weininger, Otto 1903. *Geschlecht und Character: Eine prinzipielle Untersuchung*. Wien, Wilhelm Braumüller.
- Wittgenstein Ludwig 1963. *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest, Akadémiai.

Az ignorabimus-vita a korai fenomenológiában

A fenomenológia keletkezésének egy feltáratlan fejezetéről*

I. PROLÓGUS: AZ IGNORABIMUS-VITA KORABELI MAGYAR VISSZHANGJA

„[S]zoros szakmáján kívül úgy a philosophiai tudományoknak [...] is számot tevő alapos művelője” volt – csillantotta meg a szónok a természettudományok és a filozófia közti szerves kapcsolat lehetőségét a német fiziológus, Emil du Bois-Reymond (1818–1896) felett 1898. október 21-én a Magyar Tudományos Akadémián tartott nekrológiájában (Thanhoffer 1898. 1). A „kísérleti élettan [...] buzgó apostolá”-t (uo.) 1893. május 12-én választotta külső tagjainak sorába az Akadémia harmadik, akkor „mathematikai és természettudományok” névre hallgató osztálya,¹ s ennél fogva került sor az emlékbeszédre, melynek szónoka a budapesti egyetemen az évtized eleje óta az anatómia rendes tanáráként működő Thanhoffer Lajos (1843–1909) volt. Az akadémikus Thanhoffer saját anatómiai kutatásai révén kapcsolódott du Bois-Reymond munkásságához, azonban láthatóan nehezebbre esett beváltania az „izom-ideglélektan” (7.) német specialitájának filozófiai relevanciájára tett nagyívű ígéretét. Du Bois-Reymond populáris beszédeinek némelyike, vallotta meg, „semmi különös hatást nem gyakorolt rám”, másika „sem nagyszerű, inkább csak is rövid s érdekes csevegés” (22).

* Jelen tanulmány elkészítését az NKIFH (korábban: OTKA) *A fenomenológia keletkezése* című kutatási programja (PD105101) támogatta. Az írás alapjául szolgáló egyes téziseket a *Philosophy as Science: A Key Idea of the 19th Century* című nemzetközi konferencián (Utrecht, Hollandia, 2015. április 9–11.) bocsátottam nyilvános diszkusszióra. A végső írásos változat szerkezeti tagolásával és összefoglaló részének hangsúlyaival kapcsolatosan köszönettel hasznosítottam a *Magyar Filozófiai Szemle* számomra ismeretlen bírálói által megfogalmazott egyes szempontokat.

¹ Lásd *Akadémiai értesítő* 4/63. (1893. június 15.) 347 (eltérő adatokat közöl: Fekete Gézáné 1975. *A Magyar Tudományos Akadémia Tagjai 1825–1973*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 339). – A bibliográfia túlzott terhelését elkerülendő, egyes nem filozófiai forrásokat szövegközi hivatkozásként szerepeltetek, valamint nem adom meg külön a bevett lexikonokban fellelhető biográfiai adatok forrásait. A kronológiai áttekinthetőség érdekében az eredeti kiadásokat hivatkozom, néhány bevett összkiadás kivételével. Az eredetiben szereplő kiemeléseket nem feltétlenül vettem át, mert azok egy más kor tipográfiai konvencióit tükrözik.

Mégis egy természettudós deskriptív pontosságával kellett megállapítsa: du Bois-Reymond az „a német természetvizsgálóknak Lipcsében 1872-ben tartott ülésén [sic!] mondott”, *Über die Grenzen der Naturerkenntnis* (A természetismeret hatáiról) című beszédével „[l]egnagyobb feltűnést keltett” (18.). Ez a „feltűnés”, melyet du Bois-Reymond beszédének latin zárszava – „Ignorabimus”: „nem fogjuk tudni” – után ignorabimus-vitának neveztek, ekkorra már a magyar tudományt is javában elérte és éppen professzionális természettudósok, illetve professzionális filozófusok a fentihez hasonló diszciplináris határátlépései jellemezték. A vita tárgy pedig – amint mindjárt látni fogjuk – maga is egy határátlépés, pontosabban a természettudományos megismerés egy fontos filozófiai határának kijelölése volt.

„Du Bois-Reymondnak ez előadásai meglehetősen feltűnést keltettek, különösen első fölolvása képezte sok megbeszélés tárgyát”, tudósította a magyar olvasóközönséget már az előző évtized derekán a *Budapesti Szemle* szerzője (Szaniszló 1886. 288), már ekkor terminusként használva a vita nevét: „Bírálok és ócsárlók egyaránt hallatták hangjokat e tárgyról, egy valóságos »Ignorabimus-vita« keletkezett.” Az ismertetés egyébként szintén egy a hivatását tekintve a filozófián kívül álló, irodalmilag a mezőgazdaság terén aktív szerző tollából eredt. A természettudomány ismeretigénye elé állítandó határ gondolata azonban éppúgy foglalkoztatta a kor professzionális magyar filozófusait, mégpedig az ellentétes irányú, a konkrét természettudományok területére történő határátlépésre készítetve őket. A Budapesti Királyi Tudományegyetemen 1881. december 8-án a kanti *Kritika* első megjelenésének százéves jubileumán tartott emlékbeszédében Medveczky Frigyes (1855–1914), aki éppen a rákövetkező évben kapta meg rendkívüli egyetemi tanári kinevezését, a „kanti ismerettani fölfogás” a „tudományos psychológiá”-ra történő alkalmazásaként jelölte meg a felismerést, miszerint, „[h]a az idegphysiologia az idegekben előforduló processok legkisebb részleteit kimutatná, a legcomplicáltabb physiologiai processus és a legelemibb tudati állapot, az érzés között még olyan távol lesz, melyet a physiologia nem hidalhat át”. Medveczky, aki korábban a német nyelvterületen megjelentetett publikációiban explicit módon foglalkozott Emil du Bois-Reymond-nal, a kanti filozófia beszédében megjelölt természettudományos alkalmazását a berlini fiziológus nevéhez kapcsolta: „Erre nézve mondja Du [sic!] Bois-Reymond, hogy az óvatos természetbúvár a tudat primitív tényeivel szemben kénytelen meggyőződését egy szóban összefoglalni: Ignorabimus!”²

² Medveczky 1882. 358. A kevésbé laikus közönségnek szánt, a természeti teleológiát tárgyaló német nyelvű íásaiban Medveczky pozíciója – összhangban kantianus meggyőződésével – kifinomultabb volt: nem csak a teleológia természettudományokból történő száműzése ellen érvelt egy a darwinizmussal összeegyeztethető teleológia vártájáról, hanem „Kant gyógyító szkepticizmusa mint a tudásképesége határain túlterjeszkedő ész regulatívuma” mellett foglalt állást, szemben azzal a „szkeptizizmussal, melynek a egy »Ignorabimus« a válasza az ész általános problémafelvetéseire” (Bärenbach 1878. 26, vö. 1877. 365).

A 19. század utolsó harmadának német tudományosságában zajló – és, mint látható, ennek szerves részeként Magyarországra is eljutó – *ignorabimus-vita*, amelyben egyszerre találkozunk természettudósok konkrét filozófiai, illetve filozófusok konkrét természettudományos határátlépéseivel, valamint a természettudományok filozófiai jelentőségének határaitra vonatkozó elméleti reflexióval – melyre a 19. század sokarcú posztidealista Kant-recepciójának árnyéka is rávetül –, több szempontból is nagyon vonzó vizsgálódási tárgynak tűnik, s ennek fényében aligha meglepő a legújabb filozófia- és tudománytörténeti szakirodalom érdeklődése ezen téma iránt.³ Jelen írásomban ezt a vitát egy eddig kevésbé vizsgált szempontból, a kialakulóban lévő fenomenológiai filozófia felől szeretném szemügyre venni. Azt gondolom ugyanis, hogy az *ignorabimus-vita* első pillantásra nem is olyan egyszerűen tetten érhető hatása a fenomenológia keletkezésére jól példázza ezen filozófiai mozgalom geneológiájának komplexitását, túl az kontinentális és az analitikus filozófia szembeállításához általában dimenzióképzőként felhasznált ellentétpárokon, mint például a fenomenológia hagyományosan a természettudományokkal szembeállított definícióján. Egy *vita* mint konkrét történeti esemény filozófiai elemzési vezérfonalként használata egyben egy olyan filozófiatörténet-írás felé is utat keres, melyet nem »tények« és »gondolatok«, azaz az antikvarianizmus és anakronizmus rigid oppozíciója határoz meg.

II. AZ IGNORABIMUS-VITA ÉS ANNAK KONTEXTUSAI

1. A tudat helye a világmépletben: du Bois-Reymond és *ignorabimus-tézisei*

Du Bois-Reymond beszéde, amint magyar visszhangjának imént felidézett körülményei mutatták, egy olyan tudományos nyilvánosság részét képezte, amely, legalábbis a hivatalos aspektusát tekintve, megszólalásig hasonlít ahhoz, ahogyan a tudományos élet napjainkban is zajlik (szemben az életkörülmények terén a másfél évszázad alatt bekövetkezett nyilvánvaló változásokkal), s ennél fogva bármiféle kulturális közvetítés nélkül is pontosan meg tudjuk ítélni du Bois-Reymond fellépésének helyiértékét. A beszéd a német természetkutatók és orvosok társaságának 1872. augusztus 11. és 17. között Lipcsében ülésező kongresszusán, a harmadik nap délelőtti 10 órakor kezdődő második plenáris szekció első előadásaként hangzott el, közvetlenül a következő évi kongresszus helyszínének ünnepélyes kihirdetése után. Az előadás különkiadása még abban az évben megjelent brossúra formában, amit két héten belül el is kapkodtak

³ Lásd pl. Bayertz *et al.* 2007, 2012; Finkelstein 2013. 265–287; Beiser 2014. 97–132. – Örvendetes módon ez a lista jelen tanulmány kéziratának beküldését követően egy magyar tétellel is gyarapodott: Ambrus 2015. 65–66.

(Finkelstein 2013. 269), s még ugyanezen év decemberében megjelent az újabb kiadás (du Bois-Reymond 1872), s ezt 1916-ig kilenc további kiadás követette. Az ötödik kiadástól kezdve a könyvecske du Bois-Reymond – külön is kiadott – 1880-as Leibniz-emlékbeszédével kibővítvé jelent meg (du Bois-Reymond 1882), az évtized közepén pedig napvilágot látott a még élő szerző beszédeknek kétkötetes válogatása, melyből természetesen az elhíresült előadás sem hiányozhatott (du Bois-Reymond 1886. 105–140). A kiadástörténetet egyébként azért érdemes szem előtt tartanunk, mert – a korban egyáltalán nem szokatlan módon – az ignorabimus-beszéd textuálisan instabilnak bizonyult: az egymást követő kiadásokban számos érdemi kiegészítés vagy a kritikákra reagáló változtatás jelent meg.⁴ Egy korabeli kiadói prospektus megfogalmazása szerint du Bois-Reymond beszédét rögvest „első megjelenésekor az összes kultúrnyelvre lefordították”; azt legalábbis megállapíthatjuk, hogy 1872–1874 között gyors egymásutánban angol, francia, spanyol és szerb fordítások láttak napvilágot, melyeket később olasz és orosz kiadások követtek, sőt még a két világháború között is jelentek meg japán és kínai fordítások.⁵ Magyar fordítás egyébként nem jelent meg, habár du Bois-Reymond külső akadémiai tagságának megítélésével egy időben Szász Béla dolgozott egy *Emlékbeszéd és ünnepi előadások* munkacímmű du Bois-Reymond-kötet fordításán.⁶

Abban, hogy ebből beszédből a német tudományos, filozófiai és (populár)tudományos nyilvánosság széles köreiben, sőt a nyelvterület határain túl is, így, mint láttuk, Magyarországon is rezonáló vita alakult ki, tagadhatatlanul szerepet játszottak a beszéd szónokának személyéhez kapcsolódó externális faktorok (melyek között a beszéd csillogó, habár a mai ízlésnek túl patetikus retorikáját is okvetlenül meg kell említenünk).⁷ Emil du Bois-Reymond a neurofiziológia, avagy ahogyan akkor nevezték, az állati elektromosság kísérleti kutatásának úttörője volt, azaz a szónok személyében a természettudományokat mintegy belülről támadták, egy olyan természettudós által, akinek kritikáját nem lehetett inkompetenciára vagy negatív elfogultságra hivatkozva félresöpörni. Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Emil du Bois-Reymond a tudományos *establishment* egyik központi alakja volt a fiatal német császárság vibráló fővárosában. Du Bois-Reymond 1858 óta a fiziológia professzora és a Fiziológiai In-

⁴ Az 1872-es és 1907 kiadások között a lábjegyzetek száma 23-ról 44-re emelkedett. A kiegészítési folyamatot jól példázza du Bois levélváltása az amatőr tudománytörténész orvos Gerhard Berthold-dal (1834–1918) Leibniz okkacionalizmusáról (Dannemann 1919; vö. Du Bois-Reymond 1907. 61–62, 65–66).

⁵ Kiadói prospektus: du Bois-Reymond 1912. 1. köt., számozatlan oldal. A fordításokhoz lásd pl. du Bois-Reymond 1907. 9, 1. jegyzet; valamint Finkelstein 2013. 269, 346.

⁶ Lásd: *Századok* (1872), 872. G. W. Finkelstein tévesen állította, hogy az Ignorabimus-beszédnek megjelent volna egy magyar fordítása (2013. 269); az általa megadott című mű (du Bois-Reymond 1914) valójában egy másik, filozófiaiilag kevésbé releváns beszéd (du Bois-Reymond 1886. 240–306) fordítása.

⁷ Az externális faktorok szerepét hangsúlyozza: Bayertz *et al.* 2012. xxiii skk.

tézet vezetőjeként működött a III. Frigyes Vilmos nevét viselő egyetemen (a mai Humboldt-egyetem elődjén), melynek az 1869–1870-es – azaz már a beszéd elhangzása előtti – és az 1882–1883-as egyetemi években rektora is volt. A tudományos akadémiák világa sem állt távol tőle, hiszen már a dédapja a berlini művészeti akadémia informális titkáráként, majd igazgatójaként (1797–1801) volt aktív (Ruff 1981. 75–76). Aligha szolgál tehát meglepetésként, hogy Emil du Bois-Reymond már harminckét évesen, mégpedig Alexander von Humboldt személyes közbenjárása révén tagja lett a Porosz Tudományos Akadémiának.⁸ Ennél is jelentősebb befolyásra tett szert az akadémia permanens titkári pozíciójával, melyet 1867-től kezdve töltött be, valamint a külföldi kutatóutak finanszírozásában aktív Humboldt-alapítvány élén elfoglalt elnöki tisztsége révén (Ruff 1981. 76).

Du Bois-Reymond beszéde azonban aligha fejthetett volna ki ekkora hatást, ha nem lett volna egy filozófiailag releváns magja. A beszédben két tézist fogalmazott meg, melyek közül az első az atomisztikus mechanika ismeretének korlátaival foglalkozott. Érvmenete, amely az atomizmus előfeltételeinek nyilvánvaló nehézségeire fókuszált – az oszthatatlan atom feltételezése, amely mégis térbeli kiterjedéssel rendelkezik (du Bois-Reymond 1872. 10), amely miatt szerinte „az atomista hipotézis [...] nem szolgáltat kielégítő magyarázatot az anyagra” (Beiser 2014. 100) –, hamarosan érdektelenné vált a modern fizika a klasszikus atomelméleteket meghaladó fejlődésének tükrében.⁹ A második ignorabimus-tézis azonban egy filozófiai szempontból jóval makacsabb problémát vett célba: „Ez a másik megragadhatatlan a tudat” (17) írta; mégpedig abban az értelemben, miszerint „nem pusztán ismeretünk jelen állásánál nem magyarázható meg a tudat a materiális feltételeiből – ami vitán felül áll –, hanem a dolgok természete szerint soha nem lesz megmagyarázható ezekből a feltételekből” (uo.). Ez a szükségszerű határ a tudományos megismerés előrehaladásában szerinte már a tudat legalsóbb szintjén, az érzetadatok szintjén megjelenik: „Az élvezet vagy a fájdalom első rezdülésével, melyet a Földön az állati élet kezdetén a legegyszerűbb lény érzett, létrejött ez az áthidalhatatlan szakadék, és a világ immár kétszeresen is megragadhatatlanná vált” (18).

Fontos látni, hogy du Bois-Reymond nem a dualizmus talaján állva érvelt a második ignorabimus-tézis mellett: „A természetkutató számára tehát annak bizonyítása, hogy a szellemi folyamatok sohasem ragadhatók meg materiális feltételeikből, ezen folyamatok ősalapjára vonatkozó bárminemű feltételezéstől függetlenül végezhető” – írta (18), s élvezettel ecsetelte a szubsztanciadualizmus

⁸ Ezt a hagiografikus mozzanatot már a posztumusz beszédgyűjtemény-kiadás biográfiai előszava is szükségesnek látta kiemelni (du Bois-Reymond – Rosenthal 1912. VIII; vö. Ruff 1981. 75; Finkelstein 2013. 126).

⁹ du Bois-Reymond egyik támadási pontja, nevezetesen hogy miként lehet az erőátadást tényleges külső hatókok terminusaiban megmagyarázni, egy kommentátor szerint még a mai természettudomány számára is megoldandó feladat marad (Friebe 2007).

védelmére felhozott karteziánus tobozmirigy, a *causa occasionalis*, avagy a *harmonia praestabilita* elméleteinek problémáit. „Leibniz a két óráról szóló hasonlatában” – idézi du Bois-Reymond a materializmustól a panteizmusig és pánpszichikai spekulációkig jutó természettudós, Gustav Theodor Fechner (1801–1887) *bon mot*-ját – „elfeledkezett a negyedik és legegyszerűbb lehetőségéről, nevezetesen arról, hogy esetleg a két óra, melyek összefüggését magyarázni akarjuk, valójában egy”.¹⁰ Magabiztos fellépésében du Bois-Reymond nem pusztán a természettudomány fejlődésére, hanem a természettudományos filozófia az előző évtizedek materializmus-vitájában (Carl Vogt, Ludwig Büchner, Jakob Moleschott) kialakított konszenzusára támaszkodik, amely „a lelki tevékenységet [*Seelenthätigkeit*] az agy materiális feltételeinek termékeként mutatja be” (32). A materiális feltételek, mondja ennek megfelelően, az álom, a kábultság, a bódulat, a narkózis és számos betegség esetén nyilvánvalóan „befolyásolják a szellemi életet” (29), ami „bizonyos materiális kombinációk fokozatos eredményeként jött létre” (31) és lényegileg rokon az emberek és állatok esetén. Du Bois-Reymond szerint, aki a vitalizmus éles hangú kritikusai közé tartozott, az is magától értetődő, hogy a természettudós nem feltételezhet lelki folyamatokat ott, „ahol hiányzanak a szellemi tevékenység materiális feltételei egy idegrendszer formájában” (33).

Az ilyen bőkezű koncessziók esetén mi is az, amit du Bois-Reymond kétségbe von? A második ignorabimus-tézis arra az ezektől független kérdésre irányul, miszerint „valaha is megérthetjük-e a szellemi folyamatokat materiális feltételeikből” (31–32)? Összefüggésében tekintve du Bois-Reymond kérdése a megelőző évtizedek materializmus-vitájának – a „lelki tevékenység” (*Seelenthätigkeit*) fent idézett megfogalmazásában is megmutatkozó – „a dualizmus irányába mutató tendenciájának” (Pauen 2007. 112) kontextusában értelmezendő. A hátsó ajtón át visszalopakodó, a materiális feltételek *termékeként* felfogott hiposztazált szellemi szubsztanciák azáltal kerülhetők el (vö. 102), hogy a materializmus a szubsztanciális megfogalmazásból egy módszertani kérdésfeltevésre válik, nevezetesen azt a kérdést veszi célba, hogy miként magyarázhatja meg a természettudományos magyarázat azt, amit Fechner szavaival „belső szempont”-nak (Fechner 1860. 4) nevezhetünk? Ez a *módszertani materializmus* az, amelynek du Bois-Reymond határt akar szabni a magyarázati szakadék tételezésével: A saját tudománya eredményeinek extrapolációjaként elképzelhető, mondja, a szellemi folyamatok materiális feltételeinek egy olyan teljes ismerete, amikor mintegy „látnánk lezajlani egy adott számolási feladathoz tartozó agymechanikát”, tudnánk, hogy „a zenei érzés örömeinek a szén-, a hidrogén-, nitrogén-, oxigén-, foszfor- és más atomok milyen tánca felel meg a zenei érzéklet örömeinek, ezeknek az atomoknak milyen forgataga felel meg az érzéki élvezet tetőfokának”

¹⁰ du Bois-Reymond 1872. 31; az idézett szöveghely: Fechner 1860. 5. Du Bois-Reymond a későbbi kiadásokban finomította Leibniz-kritikáját.

(du Bois-Reymond 1872. 24). Az itt felvázolt típusú ismeretet du Bois-Reymond az *asztronómiai jellegű ismeret* fogalma segítségével specifikálja: „Egy materiális rendszer asztronómiai [jellegű] ismerete alatt annak összes részének és a részek kölcsönös elhelyezkedésének és mozgásának olyan ismeretét értem, hogy ezen részek helyzetét és mozgását egy tetszőleges múltbeli vagy jövőbeli időpontban ugyanazzal a bizonyossággal ki lehessen számolni, mint az égitestek helyét és mozgását a megfigyelések feltételezett korlátlan pontossága és az elmélet beteljesedése esetén” (21–22). Az asztronómiai jellegű ismeret tehát azt a hipotetikus állapotot reprezentálja, „amikor a világmindenséget természettudományos módon megismertük” (3). Ezt az ismeretet a „világképlet” (*passim*) tömöríti, amely képlet egyaránt alkalmas lehet prospektív vagy retrospektív állapotmeghatározásra – „megmondani, ki volt a vásárlarcos”, avagy „kiolvasni azt a napot [...], amikor Anglia elégeti az utolsó köszönét” (4) –, sőt du Bois-Reymond szerint a határérték-számítás segítségével a világképlet alapján a világ (immanens) eredetének és befejeződésének kérdését is megválaszolhatnánk. A *nervus demonstrandi* ezek után azon kérdés által jelöltetik ki, hogy „az emberi agy, vagy akár csak a legalacsonyabb állat lélekszervének asztronómiai [jellegű] ismeretének feltételezése” (23) esetén, azaz ha az atomok táncát szemlélnénk, ha „teljesen átlátnánk a szellemi folyamatokkal időben állandóan, azaz feltehetően szükségszerűen egybeeső [materiális] folyamatokat” (24), akkor vajon *egyben megértenénk-e magukat a szellemi folyamatokat?* Du Bois-Reymond erre a kérdésre egy határozott nemmel felel: „a szellemi folyamatok maguk a lélekszerv asztronómiai [jellegű] ismerete esetén is ugyanolyan érthetetlenek maradnának számunkra, mint most” (24–25). Az anyagi részecskék elrendeződéséből és mozgásából kiindulva nem lehet „hidat építeni a tudat tartományába” (25).

Az élőszóban elhangzott változat összefoglalója a gondolatmenet ezen döntő pontján lakonikusan ezt az érvet hozza fel: „Egyszer s mindenkorra érthetetlen, hogy egy halom molekulának miként lehetne nem közömbös, ahogyan elhelyezkednek és mozognak, tehát itt értünk a természettudományos megismerés második határához.”¹¹ Az első nyomtatott változatban ez a második ignorabimus-tézis mellett felhozott érv pusztán annyival egészül ki, hogy, amennyiben az atomoknak „nem lenne közömbös az elhelyezkedés- és mozgásmódjuk, akkor őket a monások módjára egyedi tudatta rendelkezőknek kellene tekintenünk” (du Bois-Reymond 1872. 26), amely feltételezés nyilvánvalóan semmivel nem járul hozzá a magyarázati szakadék betemetéséhez. A viktoriánus agnosztikus fizikus John Tyndall (1820–1893), aki szinte a plágiumot súroló módon átvette du Bois-Reymond gondolatmenetét,¹² az 1868. augusztus 19-én egy hasonló jel-

¹¹ *Tageblatt der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Leipzig 1872.* 5. szám (1872. augusztus 16.), 86.

¹² Lásd du Bois-Reymond 1872. 39, 19. jegyzet; du Bois-Reymond hatására vonatkozó utalás lehet: Tyndall 1879. 288; du Bois-Reymond elsőbbsége mellett foglal állást: Finkelstein 2013. 354, 66. jegyzet.

legű brit népszerű tudományos társaság fórumán elhangzott *Scopes and Limits of Scientific Materialism* (A tudományos materializmus hatókörei és határai) című előadásában ehhez az érvehhez a következő magyarázó megjegyzést fűzte: „Legyen például a *szeretet* tudata az agy molekuláinak jobbkezes spirális mozgásához társulva, a gyűlölet tudata pedig a balkezes spirális mozgáshoz. Ekkor tudnák, hogy amikor szeretünk, a mozgás az egyik irányú, és amikor gyűlölünk, a másik irányú; azonban a »miért« ugyanúgy megválaszolhatatlan maradna, mint előtte” (Tyndall 1871. 121). Azt, hogy du Bois-Reymond álláspontja kiélezett módon pusztán a *megértés lehetőségére* irányul, jól mutatja, hogy egy a későbbi kiadásokból elhagyott lábjegyzetben elutasítja a zombik lehetőségét: a tökéletes fizikai replika (azaz egy „ugyanolyan számú más szén-, oxigén- s. í. t. atomokkal megvalósított” replika) „ugyanazokkal az érzetekkel, készletekkel, képzetekkel” rendelkezne és az eredetivel „osztogna annak emlékeztetképeivel, átöröklött és szerzett készségeivel stb.”, azt azonban „nem értenénk meg”, hogy a tökéletes fizikai replika miként „közvetíti a lelki tevékenységet” (du Bois-Reymond 1872. 40. 24. jegyzet).

A német természettudatók és orvosok társaságának 1877-es kongresszusán ismét egy plenáris beszéd foglalkozott a „természettudományos ismeret korlátaival”, amely a du Bois-Reymond-nal explicit módon szembehelyezkedő deklarációval zárult: „Tudjuk és tudni fogjuk!” (Nägeli 1877. 41). Az előadó, az organikus-inorganikus határterületen kutatásokat végző müncheni botanikus professzor Carl von Nägeli (1817–1891) joggal mutatott rá, hogy du Bois-Reymond azért lehetett ilyen magabiztos a tudat természettudományos magyarázatának lehetetlenségében, mert az asztronómiai jellegű ismeret formájában egy *rendkívül szűkre szabott definíciót* adott arról, hogy mi számít természettudományos ismeretnek, s így „a természet megismerése iránti igényünket mindörökké egy bizonyos területre kell korlátoznunk, elveszítve más, biztosan megalapozható területeket” (35). Ha azonban a természettudományos magyarázat egy megengedőbb definíciójából indulunk ki, azaz ha „minden természettudományos diszciplína lényegében magában leli meg jogosultságát” (uo.) – s ehhez Nägeli szerint az is hozzátartozik, hogy a morfológikus (leíró) természettudomány is matematizáltnak tekintendő –, akkor a pluralistább magyarázatfogalom magában foglalhatja az „anyaghoz tapadó szellemi erők és mozgások” (37) magyarázatát. Ezt azért is kell előnyben részesítenünk, mert du Bois-Reymond álláspontja alapján a tudat egy magyarázati reziduum lenne, ami nélkül „ugyanúgy lezajlott volna a világtörténelem” (hiszen du Bois-Reymond szerint a szellemi folyamatok nem jelennek meg kauzális szereplőként a természeti világban), beleértve annak a szellemtudományokhoz sorolt részét: „tudat nélkül is teológiai és filozófiai disputációkat tartottak volna, megjelentettek volna, illetve adott esetben azok szerzőit elégették volna” (uo.). Megfordítva, du Bois-Reymond elvárásai túl erősek: „Ugyanazokat a korlátokat találjuk a szellemi folyamatoknál, mint a tisztán materiális folyamatok esetén” (38). Ennélfogva paradox módon éppen a

természettudományos magyarázat az első ignorabimus-tézisben is megfogalmazott korlátozottságából, abból, „hogya a legegyszerűbb inorganikus folyamatok létrejöttükben ugyanannyira hozzáférhetetlenek, mint az emberi agy legösszetettebb folyamatai, épül fel a természet egységes felfogásához vezető híd” (uo).¹³ Azzal, hogy az érvmenet konkluzivitása nagyban függ az asztronómiai jellegű ismeret restriktív fogalmától, valószínűleg maga du Bois-Reymond is tisztában volt, hiszen egy a későbbi kiadásokban megjelenő kritikai kiegészítés az asztronómiai jellegű ismeret fogalmát hiányolja Tyndall beszédéből, ami miatt az angol fizikus meg kellett maradjon az „Ignoramus” („jelenleg nem tudjuk”)-nál.¹⁴ Az sem kíván különösebb magyarázatot, hogy du Bois-Reymond gondolatmenete mélyen gyökerezik a francia materializmusban és általában véve az újkori filozófiában (mint ahogyan du Bois-Reymond maga sem formált különösebb igényt az eredetiségre).¹⁵

2. Az ignorabimus-vita korabeli filozófus résztvevői

Az ignorabimus-beszéd jelentőségét mintha éppen az adná, hogy egy nagyon kiélezett, a kor természettudományának kutatási határfrontján lévő, ugyanakkor meglepő és erős tézis egyfajta argumentatív alulmeghatározottsággal párosult, amely, kiegészülve a textuálisan instabil előadásszöveg apró változtatásaival, ideális platformot teremtett egy relevánsnak tartott vita számára. Du Bois-Reymond beszédére valóban sokféle, néha egészen meglepő reakciók érkeztek. A természettudománnyal szembeni opposíció táborában a szónoklatot az ellentábor kapitulációjaként ünnepelték,¹⁶ míg du Bois-Reymond számos tudóstársa ugyanezen értelmezés mentén árulásnak tartotta azt. Számunkra azonban a filozófiai, különösen a professzionális filozófusok általi reakciók a legérdekesebbek.

¹³ Megjegyzendő, hogy érvelésének konstruktív részében Nägeli veszélyesen közel kerül a pánpszichizmushoz, illetve nem tűnik végiggondoltnak a pszichikai önismeret státuszára adott magyarázata.

¹⁴ du Bois-Reymond 1907. 64. 34. jegyzet. Érdemes hozzátenni, hogy du Bois-Reymond kritikája nem pontos, mivel Tyndall rendelkezett egy az asztronómiai tudáshoz hasonló fogalommal (vö. Tyndall 1871. 112), azt azonban fellazította, amikor az előadás zárszavában (122–123) felvetette az emberi tudás metamorfózisának lehetőségét.

¹⁵ Az 1880-as Leibniz-émlékbeszéd bevezetőjében du Bois-Reymond a két korábbi tézisérről azt mondta, azok már a korábbi beszéd megfogalmazásakor „triviális igazságnak tűntek” számára, a második ignorabimus-tézis kapcsán pedig külön szükségesnek tartotta kiemelni, hogy azt „régóta felismerte számos kitűnő gondolkodó” (du Bois-Reymond 1882. 61), hozzátéve: „téziseim semmit sem tartalmaznak, ami a régi filozófiai írásokban való olvasottság esetén ne lehetne ismert bárki számára, aki veszi erre a fáradságot” (62).

¹⁶ „A híres fiziológus – jellemezte ezt a típusú reakciót egy kortárs szemlélő – a tudatot, sőt mit több, magát a legegyszerűbb érzékletet a természetkutatás számára hozzáférhetetlennek deklarálta, miért ne ásná ki hát a metafizika és a régi bölcse fogalmi pszichológia ismét a bábfiguráit, azokat az üres területen táncoltatva. A rettegett madárijesztő eltűnt; [...] foglaljuk hát vissza vidáman a birodalmunkat.” (Lange 1875. 157.)

Az első ilyen reakcióra nem is kellett sokat várni, még ha az 1873. február 10. és 12. között a napilapként is funkcionáló osztrák hivatalos lap, a *Wiener Zeitung* esti mellékletének *Feuilleton*-jában megjelenő kritikai ismertetés szerzője a filozófiában autodidakta volt és professzori meghívásokat visszautasítva magánzóként működött. Eduard von Hartmann (1842–1906) ugyan egyetértőleg fogadta a természettudományos ismeret hatókörének du Bois-Reymond által kijelölt két határát (amiben a korábban magabiztosan dogmatikus tudomány „önvizsgálatá”-nak jelét látta, Hartmann 1873. 260), azonban az ismeretigénnyről való lemondás helyett az elfogadott módszertan tágítását, a „más kutatási módok és ismeretterületek általi kiegészítést és elmélyítést” preferálta (uo.). Szemben du Bois-Reymond természettudomány felőli kritikusaival, így Nägelivel, ez a kritika azonban nem egy differenciáltabb tudományos metodológia irányába, hanem egy a természettudományoktól fokozatilag különböző *természetfilozófia* felé mutatott. Hartmann ezt *first-order* metafizikaként képzelte el (Beiser 2014. 45), ami „a jelenségekből próbál visszakövetkeztetni a bennük megnyilvánuló lényegre” (Hartmann 1873. 268), ahogyan ezt az olvasó elé tárta az ekkorra már sikerkönyvvé vált *A tudattalan filozófiájában* (első megjelenés: Hartmann 1869).

Sejthető, hogy a filozófiai reakciók fókuszpontja a század sokarcú posztidealista Kant-recepciójának környékén keresendő (amelyhez egyébként Hartmann is sorolhatjuk, különösen későbbi alkotói korszakaiban). Itt rögvest egy másik korabeli *bestseller*-szerző, a filozófus, népnevelő és társadalmi reformer Friedrich Albert Lange (1828–1875) neve merül fel. Lange, aki 1872 óta Marburgban volt filozófiaprofesszor, és Hermann Cohen (1842–1918) habilitáltatásával a marburgi neokantianizmus létrejöttében is bábáskodott, 1872–1875-ben jelentette meg az *A materializmus története és aktuális jelentőségének kritikája* című művének immár kétkötetesre duzzadt második kiadását (amit 1974-ig még további nyolc kiadás követett), amely nem csak a materializmus történetének enciklopédikus igényű bemutatását nyújtotta, hanem a dogmatikussá merevedett materializmus kritikáját is. Ebben Lange nem másra, mint magára Kantra támaszkodott, ámde pusztán Kant „alapgondolatára”, azaz „kritikai gondolkodásának kiindulópontjára” – amivel szemben szerinte a kanti „rendszer egész kivitelezése csak a némileg stabilabb szerkezetben különbözik a többi német filozófus szellős fogalmi építményeitől” –, mivel „Kant sokkal fontosabbá válhat a materializmus kérdései számára az alapgondolata által megengedett kortárs átértelmezések révén, mint rendszerének rigid formájával” (Lange 1866. 233). Lange kezében Kant tehát egy antiidealista gondolkodóvá, sőt egy természettudóssá válik, akinek „transzcendentális esztétikáját először az érzékek fiziológiája alapozta meg tudományosan” (Köhnke 1986. 251). A természettudományos dogmatizmus ellen azonban Lange jogosan invokálja Kant meggondolását, miszerint a totalitásra irányuló eszmék „pusztán az ésszerű szerveződésünkben rejlő egységtörekvések kifejeződésai”, és „a metafizikai tévedések parttalan tengerébe zuhanunk, ha ezeknek rajtunk kívül objektív létezését tulajdonítunk” (Lange 1875. 54).

A „dogmatikus metafizikát” és a „dogmatikus materializmust” tehát Lange a „külvilágra irányuló tapasztalat területén bárminemű érvényességet nélkülöző”, ámde az „emberi felépítésben” [*Naturanlage*] gyökerező és praktikus hasznos ideák felől támadja (55).

Mindezek fényében nem meglepő, hogy Lange egy szövetséges megnyilvánulást látott du Bois-Reymond az egzakt tudományok mellett hitet tévő, ugyanakkor azok megismerési igényeinek határt szabó beszédében. Ez nem pusztán arra készítette őt, hogy du Bois-Reymond-t – a berlini fiziológus minden ellenkezése dacára¹⁷ – bevonja a kriticiستا táborba (ez a besorolás egyébként jogos lenne, hiszen az ignorabimus-tézisek, amint Lange megjegyzi, azon alapulnak, hogy „a világ szubsztanciáját a természettudományos gondolkodás anyagként és erőként kell gondolja”, s ekképpen du Bois-Reymond vállalkozása csak „törédéke a teljes ismeret kritikájának”, 158), hanem Lange a saját filozófusi erőnyeit is megcsillantja egy messzire vezető felvetéssel: Amennyiben az asztronómiai jellegű ismeret a tudományos megismerés ideális maximumát jelöli ki, akkor ennek az ismeretnek van egy alanya, aki számára egyfelől a világképlet révén teljesen érthető kell legyen a lelki folyamatok minden külső kifejeződése („a titkolt irigység legfinomabb árnyékát vagy a néma egyetértést éppen olyan jól előre jelezheti, mint a közönséges holdfogyatkozást”, Lange 1875. 159), másfelől ő mint a tudományos megfigyelő idealizációja rendelkezik a vonatkozó „érzelmi rezdülésekkel”, tehát semmi nem akadályozza meg őt abban, „hogy saját érzeteit behelyezze abba, amit maga előtt külsődlegesen lát” (159), hasonlóan ahhoz, ahogyan embertársainknak is analógiás átvitel révén tulajdoníttunk érzelmeket.¹⁸ Lange tehát egyfelől kantianus alapokon állva elfogadja du Bois-Reymond ignorabimus-téziseit, melyekben az „ismeretelmélet kritikai álláspontjának megerősítését látja a természettudományok felől” (161), elutasítja viszont du Bois-Reymond következtetését, miszerint a tudomány számára a tudat pusztán egy „tulajdonságok nélküli” „némajáték” maradna: a tudomány „átlátja [az agy atomjainak] seregét, felismeri [mozgása]korlátaikat, de nem érti meg viselkedésüket” (du Bois-Reymond 1872. 28–29).

¹⁷ A filozófiai elődök iránti osztenzív nyitottság (lásd a 15. jegyzetet) ellenére beszéde 1880-as ismétlésekor du Bois-Reymond – jól jelezve a természettudósok és a professzionális filozófusok között húzódó *de facto* diszciplináris határt – határozottan protestált érveinek a kriticiستا táborba helyezése ellen: „A filozófia Kant által történt átalakítása óta ez a diszciplína olyannyira egy ezoterikus jegyet öltött magára; az általános természetes ügyességű ész [*Mutterwitz*] és az érthető megfontolás nyelvét olyannyira elfelejtette, [...] és végül a mellette felnövő új világhatalommal, a természettudománnyal sokáig olyannyira ellenségesen állt szembe, hogy nincs mit csodálnunk, ha – kifejezetten a természettudósok között – még a filozófia korábbi napjaiból származó tényleges eredmények emlékezete is elveszett.” (du Bois-Reymond 1882. 62–63.)

¹⁸ Az asztronómiai jellegű tudás feltételezett alanya az analógiás érzelemtulajdonítás esetéhez képest nem rendelkezik az interszubjektív érzelmkifejeződés szemléleti alapjaival, hanem, jegyzi meg joggal Lange (uo.), ezt a szemléleti bázist is a világképletből származtatja.

Du Bois-Reymond reagált erre felvetésre a későbbi kiadások szövegének megváltoztatásával: „átlátja seregét, felismeri korlátaikat és a tapasztalat megtanítja értelmezni viselkedésüket, hogy az ennek vagy annak a szellemi folyamatnak felel meg; azt azonban nem tudja, hogy miért”.¹⁹ Csakúgy, teszi hozzá, mint ahogyan már a legalacsonyabb szinten, az érzékelésnél sem tudunk kapcsolatot találni az érzékszerv atomjainak mozgása és az érzéklet minősége között. Ez azonban véleményem szerint nem semlegesíti a Lange kritikája mögött rejlő megfontolást: *a tudat játéka nem kell néma maradjon*, hanem egy azt tárgyaló saját tudomány alkotható meg kiindulva a kitüntetett hozzáférési módból a saját tudatunkhoz (amely tudomány kiépítése után aztán feltehető az ennek a mechanisztikus természettudományhoz fűződő viszonyára irányuló kérdés). Ezt az új tudományt Lange még egy a természettudományokkal egységes keretben képzelte el, azonban hamarosan megjelennek a kísérletek egy a természettudományokkal módszertani oppozícióban álló tudomány metodológiájának meghatározására, s ezen kísérletek számára – az egyébként maga az egységtudomány pártján álló – John Stuart Mill (1806–1873) logikája korabeli német fordítására hivatkozva elterjedő *Geisteswissenschaften* kifejezés válik hívószóvá.²⁰

A következő évtized elején jelent meg Wilhelm Dilthey (1833–1911) *Bevézetés a szellemtudományokba* című műve, amelyben Dilthey explicit módon felhasználta du Bois-Reymond második ignorabimus-tézisét a szellemtudományok módszertani demarkációjához. Dilthey írásának deklarált célja, hogy „hogy a szellemtudományok relatív önállóságát próbálja megalapozni” (Dilthey 1959. 17, ford. 2004. 31), és ez az önálló mivolt mindaddig „nem vitatható”, mondja, „ameddig valaki azt nem állítja, hogy agyának felépítéséből, testének tulajdonságaiból képes levezetni és jobban megismerhetővé tenni a szenvedély, a költői megformálás, a gondolkodó kitalálás azon foglalatát, melyet Goethe életének nevezünk” (9, ford. 24). Ennek megakadályozására pedig Dilthey kevésbé meglepő módon „legkiválóbb természetkutatóink egyiké”-nek „sokat vitatott értekezésé”-hez (uo., ford. 25) fordul, azonban egyúttal rafinált módon szétválasztja

¹⁹ du Bois-Reymond 1907. 44–45. A csatlakozó lábjegyzetben explicit módon utal Lange kritikájára ezen szövegváltoztatás kapcsán (65, 37. jegyzet).

²⁰ A közkeletű vélekedéssel ellentétben a *Geisteswissenschaften* szót már azt megelőzően is a mai, a természettudományokkal módszertani oppozícióban álló értelemben használták (lásd Diemer 1968. 187), hogy megjelent volna Mill logikájának a heidelbergi kémikus, Jacob Heinrich Wilhelm Schiel (szül. 1813) által készített fordítása, amely Mill logikája hatodik könyvének címét (*On the Logic of the Moral Sciences*) *Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*ként németesítette volna (Mill 1863. 433); sőt, amint Diemer felhívja rá a figyelmet (Diemer 1968. 183, 20. jegyzet), a mill-i logika a bécsi klasszika filológus, Theodor Gomperz (1832–1912) vezetésével 1872–1873 között megjelentetett „autorizált fordítás” ismét visszatért a pontosabb szóhasználathoz (*Von der Logik der moralischen Wissenschaften*). A Mill-hivatkozás tehát talán inkább filozófiai program, mintsem filológiai megállapítás lehetett Dilthey részéről, aki ezt az etimológiát elterjesztette (Dilthey 1959. 5; első megjelenés: 1883, magyar fordításban: 2004. 21).

a du Bois-Lange vita a szellemtudományok demarkációjára felhasználható és fel nem használható részeit.

Amennyiben ugyanis a természettudományos megismerés határát „a látószerv tulajdonságnélküli anyaga bizonyos atomjainak elhelyezkedése és mozgása, valamint a látás” között húzzuk meg, amint du Bois-Reymond tette Langénak adott válaszában (du Bois-Reymond 1907. 45), azaz ha „[a]nnak lehetetlen volta, hogy a szellemi tényeket a mechanikus természeti rend tényeiből vezessük le”, pusztán az „eredetük [*Provenienz*] különbözőségén alapul” (Dilthey 1959. 11, ford. 2004. 26), akkor ez „nem akadályozza meg, hogy az előbbieket az utóbbiak rendszerébe besoroljuk” (uo., ford. 26–27) éppen az „egyformaságok rendszere” (uo., ford. 26), azaz a Lange által javasolt korrelációs megfontolás mentén. A belső tapasztalat azonban azt mutatja, hogy a szellemi élet egy másik része azonban nem hozható megfeleltetésbe „a természet menetének egyformaságaival” (11, ford. 27), s ezáltal „a tapasztaló megismerésben nem immanens korlátok jelentkeznek, hanem határok, melyeknél a természet megismerése végződik, és egy önálló, önmagát saját középpontjából kialakító szellemtudomány kezdődik” (11–12, ford. uo.). A tudat megmagyarázhatatlanságában (*Unbegreiflichkeit*) Dilthey tehát jó kantianus módjára egy fogalmi pontatlanságot vél felfedezni: amennyiben az ignorabimus pusztán a megismerés immanens korlátját jelöli, az „semmiképpen sem döntő ama kérdésben, hogy alárendelhetők-e a szellemi tények az anyagi megismerés összefüggésének” (12, ford. 27) – összhangban azaz, amit az „»érzetfiziológiai« Kant-értelmező” (Köhnke 1986. 233) Lange proponált. A megfeleltetések rendszere számára azonban *határt* jelent „az anyagról alkotott elképzelésünk és a tudatunkat megillető egység között [fennálló] el-lentmondás” (Dilthey 1959. 14, ford. 2004. 29) – amit Dilthey, illeszkedve a mű programjához, „a tudatnak az öntudattal összefüggő egységére, a szabadságra és az erkölcsi életnek a szabadsággal összekapcsolt tényeire vonatkoztatva” felmutatott összehasonlíthatatlanságban vél meglegelni (12, ford. 27; vö. 6, ford. 21–22).

Ennek alapján vállalkozik Dilthey a szellemtudományok demarkációjára, amelynek eljárásában még egy finomságra érdemes felhívni a figyelmet, ami egyben jól mutatja, hogy Dilthey szellemtudományok-konceptiója mennyire kötődik a Lange által kifejtett du Bois-Reymondt kritikához. Mivel nem tisztán szellemi lények vagyunk, a szellemtudományok – amelyek, ellentétben Dilthey késői, hermeneutikai megalapozásával, itt még tárgyterületi megalapozást kapnak – tárgyterületének konstitúciójakor figyelembe kell vennünk a természeti és a szellemi (kulturális, társadalmi, történeti) közti összefonódásokat (amelyek metafizikai megfelelője a transzcendentálfilozófia és a fizikalista álláspont antagonizmusa). Az összefonódás problémájára adott megoldását Dilthey a *Bevezetés...* egyedül megjelent első kötetében akként körvonalazza, hogy „szellemi tények és szellemi lények vannak [...] a kívülvilágban, a bennünk lévő a kívülvilágba helyező folyamatnál [*Vorgang von Übertragung*]; miként az elvakított szem, amely a napba tekintett, a nap képét a legkülönbözőbb színekben és a tér legkülön-

bőzőbb helyein újra felidézi, úgy sokszorozza meg felfogásunk belső életünk képeit, és úgy helyezi el azt különféle változatokban a bennünket körülvevő természeti egész különböző helyein” (20, ford. 34). A Lange javaslatával való strukturális hasonlóság még jobban megnyilvánul, amikor Dilthey egy bonyolult leírásban kifejti a nap-hasonlatot: ezt „egy analógiás következtetésként lehet ábrázolni és igazolni, amely ebből az eredetileg csak számunkra közvetlenül adott belső életből a vele összekapcsolt megnyilvánulásokról alkotott képzetek segítségével valamiféle – a külvilág rokon jelenségeinek megfelelő – rokon jellegűre, alapul szolgálóra irányul” (20–21, ford. [mód.] 35).

Saját vállalkozását Dilthey híres szavakkal egy olyan transzcendentálfilozófia továbbgondolásaként fogta fel, amely megismerő szubjektumának „ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve” (xviii, ford. 14), s ekképpen du Bois-Reymondt gondolatmenete és az ignorabimus-vita szervesen belefonódott a 19. századi posztidealista, tág értelemben vett Kant-recepció azon átalakulásába, aminek végpontját egy fél évszázad múltán a marburgi neokantiánus iskola utolsó nagy gondolkodója úgy jellemzett, hogy „az észkritika a kultúra kritikájává válik”.²¹

III. AZ IGNORABIMUS-VITA ÉS A KORAI FENOMENOLÓGIA

1. A második ignorabimus-érv szerepe Brentano metafizikájában

Mindeddig úgy tűnhetett, hogy a születőben lévő fenomenológiát nem érintette meg az ignorabimus-vita. Ez azonban pusztán Franz Brentano (1838–1917) a fenomenológia kialakulása számára meghatározó jelentőségű művének (*Pszichológia empirikus nézőpontból* = Brentano 1874) megjelenési dátuma alapján valószínűtlen. Du Bois-Reymond beszédének elhangzásakor Brentano ugyan Bajorországban tartózkodott, amint ez Brentano leveleinek keltezéséből megállapítható (Brentano – Stumpf 2014. 80–81), ámde éppen ez a levélváltás tanúskodik arról, hogy a rá következő év során Brentano intenzív irodalomkutatást végzett a készülő könyvéhez (108 skk.). Nehezen hihető tehát, hogy elkerülte volna figyelmét az előző év irodalmi szenzációja. Ezen történeti kontextus figyelembevételével kevésbé meglepő, hogy a *Pszichológia* lapjain egy alkalommal valóban említésre kerül „du Bois-Reymond Lipcsében, a természetkutatók összejövetelén tartott előadása” (Brentano 1874. 221). Ezen szöveghely súlyának megítéléséhez érdemes elmélyednünk a mű keletkezésének, valamint

²¹ Cassirer 2001. 9; első megjelenés: 1923. A populáris kultúrában még évtizedekig jelen volt az ignorabimus-vita, s ennek révén más filozófusokhoz (pl. Ludwig Wittgenstein, lásd Bayertz *et al.* 2012. xxxi skk.) is eljutott, de véleményem szerint ezekben az esetekben nem beszélhetünk specifikusan filozófiai kapcsolódásról az ignorabimus-vitához.

Brentano pszichológiafogalma gondolati kontextusának és az erre vonatkozó érvek részleteiben.

„Egy új művel való mielőbbi előlépés rendkívül előnyös lenne” – tudósította Brentanot korábbi tanítványa, Carl Stumpf (1848–1936) 1873 tavaszán a Brentano bécsi professzori kinevezésével kapcsolatos informális tárgyalások állásáról (Brentano–Stumpf 2014. 97, vö. 108, 119). A *Pszichológia empirikus nézőpontból*, Brentano első önálló, nem akadémiai fokozatszerzéshez íródott műve tehát mintegy megrendelésre született, miután a bécsi fakultás egy kifejezetten a pszichológia területén aktív professzort keresett (Winter 1979. 370) és a korabeli német filozófia befolyásos alakja, Hermann Lotze (1817–1881) 1872 nyarán Brentanóra irányította a figyelmet (Lotze 2003. 572–573, vö. 595–596) a megakadt bécsi professzorkeresési folyamatban, ahol korábban egyébként még Dilthey neve is szóba jött (Dilthey 2011. 636).

Ez a keletkezési körülmény Brentano a műben szereplő pszichológia-fogalmának általános filozófiai törekvéseihez való viszonyát illetően játszik szerepet. A *Pszichológia empirikus nézőpontból* nyitófejezetében Brentano a pszichológiát az arisztotelészi hagyomány nyomában a „lélek tudományaként”, a „lélek sajátosságainak és törvényeinek” vizsgálataként határozta meg (Brentano 1874. 6), azonban a lelket nem az újkori metafizika által meghatározott módon a lelki szubsztancia – „a képzetek és más tulajdonságok szubsztanciális hordozója” (uo.) – értelmében vette (azaz a pszichológia nála nem a *metaphysica specialis* egyik ágát alkotja). Ez az álláspont egyébként egyetlen olvasó számára sem lehetett váratlan tekintve a könyv címében szereplő „empirikus” szót, melyet Brentano rögvest a mű felütésében nyomatékosított is: „álláspontom [nézőpontom; *Standpunkt*] a pszichológiában az empirikus álláspont; egyedül a tapasztalat szolgál számomra tanítómesterként” (v). Amint azonban egy korabeli recenzius meglepődve megjegyezte: „A szerző által rögvest az írása címében oly szándékosan kiemelt empirikus álláspont – szemben azzal, amit manapság elvárnánk – se nem a fiziológiai, se nem az ún. pszichofizikai.”²²

A pszichológia Brentano könyvében adott definíciójában valóban felbukkan egy meglepő, sőt innovatívnak tűnő aspektus, ami ráadásul az előbb tárgyalt késő 19. századi sokarcú Kant-recepcióhoz köthető, így például Lange kantianus materializmusához, aki a szubsztanciális lélekfogalomra alapozott pszichológiában „az üres skolasztikus metafizika utóhatását” látta (Lange 1866. 460). Amint Brentano a lange-i kritikát összefoglalta: „Sem az érzékelés, sem a belső észlelés nem mutat nekünk egy szubsztanciát. Ahogyan az egyik esetben a meleg, a szín

²² Ulrici 1875. 290. A recenzió napjainkra elfeledett – vagy legfeljebb a német Shakespeare-recepció részeként nyilvántartott – szerzője (1806–1884) évtizedeken keresztül a filozófia professzoraként működött Hallében (1834: rendkívüli, 1861: rendes professzori kinevezés), antihegelianus logikai és esztétikatörténeti művek mellett teista jellegű populárfilozófiai írások is születtek tollából, valamint a recenziót kiadó folyóirat szerkesztőjeként a korabeli filozófiai *establishment* tagjának is tekinthető.

és a hang fenomenjeivel találkozunk, úgy a másik esetben a gondolkodás, érzés, akarás jelenségei mutatkoznak. Egy olyan lényeg, amelyre tulajdonságként tapadnának, nem veszünk észre” (Brentano 1874. 13). A racionális pszichológia által feltételezett szubsztancia, más szavakkal, fikció, vagy legalábbis, még ha létezik is, nem lehet empirikus tudomány tárgya. A pszichológiának, idézi Brentano Friedrich Albert Lange megfogalmazását, egy „lélek nélküli pszichológiává” kell válnia (Lange 1866. 465; idézi Brentano 1874. 13).

Brentano álláspontjának a 19. század posztidealista Kant-recepció tág áramlatában történő pontosabb elhelyezéséhez még néhány történeti szempontot és az azokhoz kapcsolódó érvmeneteket kell figyelembe vennünk. Könyvében ugyanis Brentano a lélekszubsztancia elleni érveket fogadja el (összhangba hozhatóan a »bennem rejtőző szubsztancialitás« meghatározott empirikus megismerése lehetőségének elvetésével a kanti pszichológiai paralógizmus feloldásában), azonban elutasítja az elérhető pszichológiai ismeret értékének lefokozását célzó érveket (melyek Kantnál abban a tudományelméleti megfontolásban csúcsosodnak ki, miszerint az »empirikus lélektan« soha nem érheti el természet-tudomány rangját, mivel a belső érzék fenomenjaira a matematika nem alkalmazható, illetve azzal kísérletek sem végezhetők). Ez a pozíció egyáltalán nem független Brentano személyes affiliációitól. A fiatal Brentano két szemeszteren át (1859–1860) Friedrich Adolf Trendelenburgnál (1802–1872) tanult Berlinben (Baumgartner–Burkard 1990. 20), sőt „alázattal és köszönettel” neki ajánlotta doktori disszertációját (Brentano 1862). A 19. századi Kant-recepció történetében Trendelenburg legfőképpen a jénai-heidelbergi professzor Kuno Fischerrel (1824–1907) folytatott vitája révén jelöl ki egy útelágazást: „Ha Kant a tér és az idő kizárólagos szubjektivitását szigorúan bebizonyította – foglalta össze Trendelenburg a vita tétjét annak leghevesebb évtizede végén –, akkor a (transzcendentális) idealizmushoz vezet az út; ha azonban nem bizonyította ezt be és bizonyításaiban nyitva hagyta a lehetőséget, hogy a tér és idő képzete a rajtunk kívüli dolgokra is érvényes, akkor szabad az út, hogy az ideálist a reálisban rögzítsük” (Trendelenburg 1869. 3). Trendelenburg saját, a korban ideálrealizmusnak nevezett parallelizmusa ezt az utóbbi lehetőséget célozza meg a mozgás mint közvetítő kategória segítségével, amely „a belső gondolkodásban fajtája szerint ugyanaz, mint a külső természetben” (Trendelenburg 1862. 1. köt., 143).

A kanti transzcendentális esztétika a tér és idő empirikus realitását megengedő, ámde abszolút, transzcendentális realitását tiltó korlátozásának elvetése már önmagában megnyitja az utat a belső érzék fenomenálison túlmenő értelmezésére; azonban könyvében Brentano az általános filozófiai affiliáción túlmenően egy konkrét Kant-kritikához is csatlakozik (Brentano 1874. 12, 1. jegyzet). Ezen kritika szerzője a ma leginkább egy historiográfiai vállalkozás elindítójaként nyilvántartott Friedrich Ueberweg (1826–1871), egy korábbi generációs Trendelenburg-tanítvány, akit joggal tekinthetünk a vizsgált filozófus-közösség belsejében elhelyezkedőnek (például Lotzénál is tanult, és Langénak Bonnban

kollégája és közeli barátja volt). Amint az „elhunyt nagy gondolkodó filozófus” és „barát”-ról (Dilthey 2011. 683) írott nekrológiájában már Wilhelm Dilthey rámutatott, egy egészen a klasszikus német filozófia periódusához tartozó Friedrich Schleiermacherig (1768–1834) és Friedrich Benekéig (1798–1854) visszanyúló gondolati tradíció részeként Ueberweg „vezette be az ismeretelméletbe a termékeny gondolatot, miszerint a belső tapasztalatban bárminemű megváltoztató médium nélkül adott számunkra valami valóságos, azáltal pedig a szubjektív idealizmus cáfolatának kiindulópontja (amely cáfolatra a külső észlelés elemzése nem alkalmas)” (Dilthey 1991. 157; első megjelenés: 1871). A trendelenburgi ihletésű ideárealista program – „a megismerés Kant által felállított korlátait nem a gondolkodás és a lét azonosságát posztuláló axiómával erőszakosan áttörni, sem a a gondolkodástörvények a magánvaló dolgokra történő valamiféle tudattalan átvitele révén megkerülni, hanem mintegy fokozatosan módszertanilag elbontani és meghaladni” (Ueberweg 1865. 44) – sarokköve Ueberwegnél valóban „a szükségyszerűen hű közvetlen felfogása az aktuálisan bennem jelenlévő pszichikai képződménynek” (70), és eme „belső észlelés [*innere Wahrnehmung*] természetének pontos tárgyalása nyilvánítja ki a belső érzék kanti hipotézisének tarthatatlanságát” (71), azaz valósítja meg a kanti transzcendentális esztétika kiterjesztésének trendelenburgi programját.

Mindezek nem csak Brentano művének kontextusát alkotják, hanem éppen ezek a megfontolások bizonyulnak döntőnek a fenomenológia keletkezése szempontjából is. A *Pszichológia* lapjain Brentano mindezek alapján elhatárolódik a pszichológia szubsztancialista értelmezésétől, *mind* a hagyományos, wolffíanus metafizika (*psychologia rationalis*), *mind* a modern kísérleti természettudományoknak szubordinált tudomány (fiziológia, pszichofiziológia) formájában. A pszichológia mint empirikus tudomány „a pszichikai jelenségek tudománya” (Brentano 1874. 24), módszertani alapzata pedig a „saját pszichikai fenomének belső észlelése” (35). A „modern” (*jüngere*) pszichológia-definíció Brentano szerint azért részesítendő előnyben, mert kevesebb „metafizikai előfeltevést tartalmaz”. Nevezetesen „akár van lélek, akár nincs, a pszichikai jelenségek mindenképpen jelen vannak” (23). A pszichikai jelenségek brentanói elhatárolásának jelentőségére maga Edmund Husserl (1859–1938) mutatott rá a kialakuló fenomenológiai mozgalom alpművében, a századfordulón megjelent *Logikai vizsgálódásokban*. A pszichikai fenomének jelentősége – összhangban Brentano megjegyzésével, miszerint a pszichikai fenomének azok, „melyek a leginkább sajátak számunkra” (Brentano 1874. 25) – Husserl szerint abban áll, hogy ez a jelenségcsoport „magában foglal mindent, amit egy bizonyos *pregnans* értelemben pszichikai, tudott lét jellemez”, sőt, teszi hozzá Husserl megfogalmazva a filozófiai célkitűzését, „egyedül ezek szolgálnak konkrét alapként azon fundamentális fogalmak absztrakciói számára, melyek a logikában, az etikában, az esztétikában szisztematikus szerepet játszanak, nevezetesen azon fogalmak számára, melyek ezeknek a diszciplínáknak az ideális

törvényeit felépítik”.²³ Ez a vizsgálódás, „a tiszta fenomenológia” pedig, deklarálta Husserl a *Vizsgálódások* bevezetőjében, „neutrális kutatások területe, melyben különböző tudományok gyökereznek”. A pszichikai fenoménnek brentanói körülhatárolása tehát alapvető jelentőségű a fenomenológiai filozófiai program számára.²⁴ A „gyökereznek” szó involválta megalapozási viszony mégpedig Husserl a mű első kiadásakor vallott elképzelése szerint közelebbről nézve úgy fest, hogy a tiszta fenomenológia egyrészről „a képzet-, ítélet- és ismeretelmények” leíró elemzésével szolgál, melyek azután a természettudományos pszichológiában nyerik el „genetikus magyarázatukat, az empirikus-törvényszerű összefüggések szerinti kutatásukat”, másrészről pedig „feltárja a »forrásokat«”, amelyekből a nem pszichologisztikusan értelmezett „tiszta logika alapfogalmai és ideális törvényei »erednek«”, azaz amelyek a „tiszta logika ismeretkritikai megértése” számára alapul szolgálhatnak.²⁵ Husserl a *Logikai vizsgálódások* első kiadásában képviselt metafizikai neutralizmusa, amint Dan Zahavi rámutatott, kritikai potenciállal rendelkezik mind a hagyományos értelemben, a belső reprezentáció és a külső valóság szembeállításaként felfogott realizmussal, mind az így értelmezett idealizmussal szemben, és ezt a kritikáját a tudat struktúrájának deskriptív analízise alapján fejti ki (Zahavi 2002. 98).

Úgy tűnik tehát, Brentano a *Pszichológia...* lapjain bemutatott gondolatmenete és annak kontextusa megvilágító erejű a fenomenológia a 19. század második felének mára nagyrészt feledésbe merült gondolkodói és Kant-értelmezői között gyökerező geneológiáját illetően. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, és a történet bonyolultsága szempontjából éppen az egyik csomóponti helyen találjuk Brentano művének utalását du Bois-Reymond-ra. Ritkán vesszük figyelembe, hogy Brentano 1874-ben megjelent műve egy torzó, amely az ígélet szerint hat ún. könyvből (tartalmi egységből állt volna), azonban csak az első két könyvet tartalmazó első kötet látott napvilágot, sőt a folytatása nem is készült el (egyébként kísértetiesen hasonló sors jutott osztályrészül Dilthey 1883-as *Bevezetés...*-ének). Amíg azonban Dilthey *Bevezetés...*-ének első könyve a tervezett egész mű által szolgáltatandó ismeretelméleti megalapozás elővételezését nyújtotta, addig Brentano esetében nem ilyen triviális a megjelent rész viszonya

²³ Husserl 1984. 378–379 (az 1901-ben megjelent első kiadás szövegváltozata alapján); ford. (módosításokkal): Varga–Zuh 2009. 26–27.

²⁴ Jól jelzi Husserl ezen deklarációjának helyiértékét a fenomenológia történeti önképe számára, hogy Martin Heidegger külön említi a *Logikai vizsgálódások* szóban forgó paragrafusát (Heidegger 2007. 95; első széleskörű megjelenés: 1969), amikor kísérletet tesz, hogy a Brentanóhoz és Husserlhez fűződő saját viszonyát – saját szavaival, a szöveg első kiadásába fel nem vett előszó szerint: „a gondolkodás mesterségének tanulói” (152) – egy retrospektív teleologikus értelmezési keretbe helyezze.

²⁵ Husserl 1984. 6–7 (az első kiadás szövegváltozata szerint). Az itt jellemzett megalapozási viszony részletes kibontására Husserl később (23) vállalkozik, amely szöveghely azonban a második kiadás legátdolgozottabb részei közé tartozik.

Brentano tervezett egész vállalkozásához. „Az utolsó könyv” – árulja el Brentano a megjelent első kötet előszavában – „a pszichikai és a fizikai szervezetünk [*Organismus*] kapcsolatáról fog szólni, és ott fogunk azzal a kérdéssel is foglalkozni, hogy elgondolható-e a pszichikai életünk fennállása a test elpusztulása után” (Brentano 1874. v). Később pedig egy elejtett megjegyzésében így fogalmaz: „A halhatatlanságról szóló vizsgálódás során [...] deduktív módon kell majd eljárni”, sőt „nem kerülheti meg, hogy tekintettel legyen a metafizika néhány törvényére (jobban, mint azt egy fenomenális [*phänomenale*] fizika teszi)” (95). Azt, hogy ez metafizikai ambíció, amelyek szinte tételelesen visszaveszi a megjelent műből kiolvasható metafizikai neutralitás a fenomenológia keletkezése szempontjából döntő jelentőségű elemeit, nem holmi vörös farkok volt Brentano részéről a bécsi oktatáskormányzat klerikális hangjainak elcsitítására, hanem legmélyebb meggyőződésének kifejeződése, Brentano levelei és a tanítványok beszámolóí egyaránt bizonyítják.²⁶ Elég egyébként egyetlen pillantást vetnünk Brentano egyetemi előadásainak jegyzékére (közli: Antonelli 2001. 439–445), hogy lássuk, Brentano rögvest bécsi egyetemi működésének első évében *Kiválasztott metafizikai kérdések* címmel tartott előadást, ezt megelőzően az utolsó megtartott würzburgi szemeszterben (1872/73) pedig nem pusztán *Isten létezéséről* hirdetett meg órát, hanem a pszichológiai előadásában is, amint Stumpfnek írta, „hétmérföldes lépésekkel haladt a halhatatlanság bizonyítása felé” (Brentano – Stumpf 2014. 91).

Ugyan Brentano esetén még mindig nem készült el a hagyaték kritikai összkiadása, de az 1872/73-as würzburgi pszichológiai előadás kézíratainak terjedelmes szemelvényeit nemrég nagyrészt közreadták, ami lehetővé teszi, hogy képet kapjunk Brentano a halhatatlanság bizonyításához vezető érvmenetéről. Az előadás legutolsó fejezete a beszámolóknak megfelelően valóban az „A pszichikai és a fizikai fenomének kapcsolata, valamint a pszichikai élet halhatatlansága” címet viselte (közreadja: Rollinger 2012. 275–276). Brentano szerint a materializmus azt állítja, hogy pszichikai fenoménjeink „metafizikai módon” alkotnak egységet „a szervezettel, különösen az aggyal, valamint talán a gerincvelővel és az idegekkel” (275). Az előző évtized materializmus-vitájának hatására konszenzusnak tűnik – amelyből a maga részéről du Bois-Reymond is kiindult –, hogy a természettudomány ezt „már bizonyította az állatok pszichikai fenoménjai esetén” (uo.). Amíg azonban du Bois-Reymond a fizikai világ zártságát feltételezte és arra kereste a választ, hogy annak természettudományos magyarázata által magyarázatot lelhetünk-e a »belső szempontra«, Brentano egy egészen más kiutat választott: „Túl korán ül diadalt a materializmus, amíg nem bizonyította, hogy minden pszichikai funkciónk közös az állatokéival” (uo.). Brentano tehát abban az irányban keres megoldást, hogy a tudományos világmagyarázat, a világgképlet

²⁶ Carl Stumpf egészen egyértelműen fogalmazott a Brentano-émlékkötetbe írt visszaemlékezésében: „A metafizika volt gondolkodásának kezdete és vége” (1919. 98).

nem tartalmaz minden tudati jelenséget, mégpedig a külön szférához tartozó jelenségek gyökere szerinte „az absztrakt fogalmak birtoklása és hiánya, amelyhez a magasabb ítélete, valamint a szeretet és a gyűlölet fenomenjei kapcsolódnak” (uo.). Fontos látni, hogy Brentano itt korántsem azon az úton indul el, amit Lange kritikája nyomán a kantiánus hagyomány választott (és amely olvasatot a *Pszichológia* pszichológiadefiníciója lehetővé tesz), hanem a felsőbb pszichikai szféra különbözőségét *egy különböző szubsztanciában* alapozza meg: „A magasabb pszichikai fenomenek egy önálló fizikai részhez tartoznak. Ez érzékfeletti, nem létrehozott, a semmiből teremtet, nem mulandó [...]. Ezáltal válik biztosítottá az ember halandósága a legnemesebb részében.” (uo.) Brentano az előadás gondolatmenetét egy kriptikus utalással zárja: a halhatatlanság ellenzőinek „fő érve adja számunkra a bizonyítás építőkövét” (276). Ez az utalás világosabbá válhat, ha összevetjük egy korábbi, hasonló tematikájú előadásról szóló tanítványi beszámolóval (Stumpf 1919. 106), ami alapján úgy tűnik, hogy Brentano éppen az „emberek és az emberszabású majmok agyfelépítésének hasonlóságát, amire a materialisták támaszkodtak”, használta fel egy analógiás következtetés révén a halhatatlanság lehetőségének bizonyítására, támaszkodva az emberek és az állatok „lelki működése közti tagadhatatlan hatalmas különbségre”, mint amely egy immateriális lélekszubsztancia feltételezését valószínűsíti.

Lényegében ez az egyetlen aspektus, ami utat talált a *Pszichológia* megjelentetett szövegébe, mégpedig a második könyv negyedik fejezetébe, ahol Brentano azt vizsgálja, hogy a tudat egységével – amit Brentano „az együtt fennállóként belsőleg észlelhető” fenomenek „reális egységeként” határozott meg (Brentano 1874. 214) – a tudatszerv milyen materialista felfogásai kompatibilisek. Nem cáfolja például ezt az egységet a korallok tudatosságának kérdése, amennyiben nem feltételezzük, hogy a számtalan apró állatka egy közös belső észleléssel rendelkezik, amely a szeparálható tudatfenoméneket mind átfogná. Hasonlóan nem érinti a tudat egységét, ha ugyanazon az emberi testen belül egy másik én található (hiszen annak pszichikai fenomenjeihez nem férhetek hozzá a belső észlelésemmel). Brentano ugyancsak nem lát kihívást a több részre vágott gilisztá példájában, „amelynek gyakran minden jele a legfélreérthetlenebb jelét adja a szándékos mozgásnak, azaz érzületnek és képzetnek” (217). A lélek több részre oszthatóságának ilyen klasszikus példájánál található Brentano *egyetlen explicit előreutalása* a „hatodik könyvre” (218, 1. jegyzet), és a fentiek fényében az sem meglepő, hogy a lélek „egymástól elválasztható kvantitatív részeinek” feltételezése mellett foglal állást. A lélek általa megkívánt egysége kompatibilis továbbá a részek időbeli változásának feltételezésével, még azzal is, „ha valaki feltételezi, hogy az én egy testi szerv, ami folyamatos anyagcserében vesz részt” (221). Egyetlen esetet zár ki Brentano: „Egyedül az atomista hipotézishez, amely minden szervet dolgok sokaságaként tekint, nem csatlakozhat természetesen az, aki egy szervet szeretne feltételezni a tudat hordozójaként” (uo.). Az atomista hipotézis azért elfogadhatatlan Brentano számára, mert az a

reális egység helyett önálló dolgok kollektívumát feltételezi (vö. 205). „Hacsak nem úgy – teszi hozzá –, mint Du [sic!] Bois-Reymond a természetkutatók lipcsei gyűlésén tartott előadásában”, aki Brentano rekonstrukciója szerint az atomista hipotézisnek „a természettudományos területen folyó kutatás regulatív elveként tulajdonít értéket” (221).

Du Bois-Reymond második ignorabimus-tézise tehát valóban Brentano érvelésének egy centrális, a könyv sugallta és a valódi álláspontja közti diszkrepanciát jól exponáló helyén kerül elő; azonban az is beigazolódik, hogy az ignorabimus-tézis legkülönbözőbb értelmezések számára szolgálhat hordozófelületként. Brentano legalábbis láthatóan úgy érti du Bois-Reymond tézisét – eltérve attól a kantiánus értelmezéstől, amelybe a mű pszichológia-fogalma beleilleszthetőnek tűnik (és a fenomenológia számára irányadó is volt) –, mintha du Bois Reymond a világképletet (az atomista természettudomány ideálját) egy pusztán regulatív elvként tekintené, *megengedve a tudat egy nem-atomista, szubsztanciális értelmezését*. Aligha lehetne nagyobb távolság a kantiánus és a brentanói értelmezés között.

2. Életrajzi kapcsolatok Husserl és az ignorabimus-vita között

Az ignorabimus-vita főszereplői nem tartoznak azok közé, akikre Edmund Husserl a legtöbbet hivatkozott a kortársai közül. A Husserl-életműben fellelhető sporadikus utalások – talán egyetlen kivétellel²⁷ – Emil du Bois-Reymond testvérére, a matematikus Paul du Bois-Reymond-ra (1831–1889) vonatkoznak, akinek *Általános függvényelmélet* című könyvét (P. du Bois-Reymond 1882) Husserl gyakran forgatta, amikor az 1890-es évek elején a geometriai és a hétköznapi térfogalom viszonyán (az érett fenomenológiája felől szemlélve: a térkonstitúció kérdésein) dolgozott.²⁸ Biográfiai tények azonban arra utalnak, hogy Husserl számára ismert kellett legyen du Bois-Reymond ignorabimus-beszéde. 1878 tavaszi és 1880/81 téli szemesztere között Husserl a berlini egyetemen tanult, azaz Berlinben volt akkor, amikor a Leibniz-évforduló alkalmából 1880. július 8-án Emil du Bois-Reymond a második ignorabimus-beszédét tartotta, sőt az is elképzelhető, hogy hallgatta du Bois-Reymond *Az aktuális természetkutatás néhány eredményeiről* című, rendszeresen meghirdetett egyetemi előadását, melyről a berlini fiziológus maga mondta, hogy abban az évek során előadta „az általa

²⁷ Husserl 1983. 299.

²⁸ Lásd pl. a tervezett „tér-könyv” diszpozíciójához csatlakozó munkafeljegyzéseket (Husserl 1983. 403), amelyek egyben azt is bizonyítják, hogy Husserl ekkor valóban olyan témákkal foglalkozott – éppen Paul du Bois-Reymond kapcsán: „az ideális fogalmak keletkezése” (uo.) – amely Husserl 1930-as évekbeli filozófiájának is alapkérdése maradt. Megjegyzendő, hogy Husserl ebben az 1890-es évekbeli munkaperiódusban kellett Paul du Bois-Reymond könyvével megismerkedjen, mert a habilitációs értekezésének 1891-ben megjelent változatában szereplő utalások hiányoznak az 1887-ben megjelentetett fragmentumból (Husserl 1970. 48 vö. 317).

kialakított bizonyítékát annak, hogy a szellemi folyamatok soha nem lesznek megérthetők materiális feltételeikből” (du Bois-Reymond 1886. 138). Azt azonban biztosan tudjuk, mégpedig maga Husserl visszaemlékezéséből, hogy amikor Husserl Bécsben tanult filozófiát, az 1886-os félévben hallgatta Brentano szemináriumát, aminek tárgya éppen du Bois-Reymond *Über die Grenzen der Naturerkenntnis* című műve volt (Husserl 1987. 306; első megjelenés: 1919). Sajnos semmilyen feljegyzés nem maradt fel ezen szeminárium tartalmáról, azonban Brentano intenzíven foglalkozhatott du Bois-Reymond téziseivel, hiszen ez egy másik tanítványát, Christian von Ehrenfels-t (1859–1932) arra sarkallta, hogy ugyanezen tavaszi szemeszterben egy külön könyvben konfrontálódjon Emil du Bois-Reymond téziseivel.²⁹ Az ignorabimus-vita tehát a Brentano-tanítványok érdeklődésének középpontjában állhatott éppen akkor, amikor Husserl ehhez a csoporthoz csatlakozott.³⁰

Ráadásul egy másik életrajzi kapcsolatot is felfedezhetünk: Emil du Bois-Reymond egyik lánya, Aimée (1862–1941) a matematikaprofesszor Carl Runge-val (1856–1927) kötött házasságot. Husserl még közös berlini diákéveik során kötött barátságot Runge-val, ami még intenzívebbé vált, miután Runge 1904-ben Göttingenbe került (lásd pl. Husserl 1994. 3. köt. 9, 22. jegyzet). Családi barátság alakult ki Aimée Runge testvérével, Lucy du Bois-Reymond-dal (1858–1915; lásd pl. 9. köt. 341, 40. jegyzet). A Husserl és a Runge családok közti kapcsolat azután is megmaradt, hogy Husserl 1916-ban Freiburgba kapott kinevezést (például Husserl fia lakott ideiglenesen Rungeéknál lakott göttingeni tanulmányai során; lásd 3. köt. 31), sőt még 1937-ből is adatolható a kapcsolattartás özvegy Runge asszonnyal (pl. 9. köt. 490). Nehezen képzelhető tehát el, hogy Husserl emlékezetének horizontjáról eltűnt volna a du Bois-Reymond lányok apjának filozófiai határátlépése, amivel Husserl még diákkorában részletesen foglalkozott Brentano szemináriumán, sőt talán élőben is hallgathatta Berlinben. Ez a speciális közvetítési mód egyben megmagyarázza, hogy – amint látni fogjuk – Husserl gondolkodásában egy diffúz alapotívumként, nem pedig specifikus vitacikk formájában volt jelen az ignorabimus-vita.

²⁹ Lásd Fabian 1986. 17. Ehrenfels ezt az írását, amely első filozófiai műve, még tavasszal, a bécsi akadémia filozófiai és történeti osztályának 1886. április 7-i ülésén benyújtotta (*Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. 112/2 [1886] 423), és egy bizottsági jóváhagyást követően az akadémia közleményeinek sorában, illetve különnyomatban jelent meg (Ehrenfels 1886). Az értekezésben Ehrenfels a pánpszichizmus álláspontját képviseli, ami, mint láttuk, du Bois-Reymond szerint is egy legitim válasz az ignorabimus-kihívására (ráadásul a korban ritkának sem nevezhető).

³⁰ Érdemes hangsúlyozni, hogy Husserl viszonya Brentanóhoz feltehetően csak az utolsó Bécsben töltött szemeszter idejére vált olyan intenzívvé, mint ami Husserl későbbi hagiografikus visszaemlékezéseiben tükröződik (vö. Varga 2015. kül. 101).

3. Az *ignorabimus-érvek* jelentősége Husserl metafizika-fogalma számára

Brentanohoz hasonlóan Husserl filozófiája is gyakran jelenik meg antimetafizikai alapállásuként – s Husserl programszerű írásaiban transzcendentálfilozófiáját valóban szívesen szembeállította a „metafizikai konstrukciókkal” (pl. Husserl 1976. 119; első megjelenés: 1913) – s ezért fontos látni, hogy a metafizikai ambíciók nem csak Husserl 1887. október 24-én tartott *Über die Zielen und Aufgaben der Metaphysik* (A metafizika céljairól és feladatairól) című egyetemi székfoglaló előadását jellemezhetnék (Schuhmann 1977. 22–23), hanem egy explicit metafizika-fogalmat találunk Husserl írásaiban rögvest az 1890-as évek derekán, Husserl tágabb filozófiai érdeklődésének megjelenésekor. Az 1896 nyári szemeszterében elhangzott logika-előadás fennmaradt szövegének gondolatmenete a metafizika szükségességét abból kiindulva bontja ki, hogy a tudomány implicit szabálykövetésen alapul, s ezért szükséges a tudomány eljárás módjának explicit tematizálása. Ez a megfogalmazás Trendelenburg híres kijelentését idézi, miszerint a „tudományok sikerrel próbálják meg sajátos útjaikat járni, azonban részben anélkül, hogy számot adnának a módszerről (hiszen a tárgyukra, s nem az eljárásra irányulnak)”, s ezért válik szükségessé Trendelenburg szerint ezeket a módszereket „megfigyelni és összehasonlítani, a nem tudatost tudatossá tenni és a különbözőt egy közös eredetükben megérteni”³¹ – ami új célt adhat a filozófiának a poszthegeliánus kor krízise után. Husserl, Trendelenburghoz igazodva, az előfeltevések általános vizsgálatát a logika (más néven a tudománytan)³² feladatának tartja, a metafizika feladatát pedig úgy határozta meg, mint „azon általános előfeltevések tisztázása és vizsgálata, melyeket a valóságot tárgyaló tudományok [*Wirklichkeitswissenschaften*] a reális létezőről tesznek” (Husserl 2001a. 5) A „metafizikai megalapozás” – mondja Husserl, egy alig leplezett kritikus oldalvágással a század első harmadának domináns idealista filozófiai iskolái felé – „legkevésbé sem ezen tudományok konkrét eredményeinek egy absztrakt fogalmi misztikából történő dialektikus megszövését jelenti” (uo.).

Ez a metafizika-definíció, amely kisebb változtatásokkal bekerült Husserl saját *Logikai vizsgálódásai* ezen előadásszöveg alapján kidolgozni kezdett és a századfordulón megjelent első kötetébe (Husserl 1975. 26–27), még joggal kerülhetett el nagyobbbrészt a szakirodalom figyelmét, hiszen önmagában alig tartalmaz újat a filozófia posztidealista, ismeretelméleti feladatmeghatározásának

³¹ Trendelenburg 1862. iv. Az idézett szöveg változatlan formában szerepel a mű Husserl által használt 1870-ben megjelent, „harmadik, bővített” kiadásában is.

³² Ugyan Husserl terminushasználatát nyilvánvalóan befolyásolták Bolzano-olvasmányélményei, fontos megjegyezni, hogy Bolzano a tudományt még nem a filozófia poszthegeliánus ismeretkritikai célkitűzése felől, hanem egy polihisztorikus ismeretideál felől definiálta mint a tudás rendszerezett bemutatásának tudományát, azaz mint „ami megtanít bennünket más tudományokat – tulajdonképpen csak tankönyveiket – bemutatni” (Bolzano 1985. 36; első megjelenés: 1837).

elterjedt konszenzusához képest (Köhnke 1986. 35 skk.; Hansen 2000. 51; Beiser 2014. 20 skk.). Ezért érdekes, hogy három szemeszterrel később, a fragmentárisan fennmaradt *Ismeretelmélet és a metafizika alappontjai* című egyetemi előadásában (1898/99) Husserl a metafizika feladatának meghatározását az ignorabimus-gondolattal kapcsolja össze. A kiindulópont itt is a metafizika trendelenburgi szellemű apológiája, amelynek kifejtése során Husserl immár leplezetlenül kinyilvánítja filozófiai preferenciáit: „A természetkutatók azonban, amikor metafizikáról beszélnek, mindig a filozofálás egy válfaját tartják szem előtt, amint az a hegeli iskolában garázdálkodott” (Husserl 2001b. 233). Erre alapozni a metafizikakritikát azonban Husserl szerint egy – ahogy ma mondanánk – szalmazsák érvelés (*straw man argument*): „egy mumust [*Popanz*; madárijesztőt] állítanak fel és harcolnak ellene a »metafizika« címszava alatt” (uo.). Valójában a „metafizika egy olyan nagy igény a tudomány számára, ami alól a természetkutató sem tud mentesülni: mielőst elkezdi reflektálni a tudománya alapjairól, a metafizikába jut, csak éppen egyáltalán nem akarja a gyereket a tiltott néven nevezni” (uo.). Mindaddig aligha talákoztunk egy különleges megállapítással (eltekintve talán a modern argumentációelméleti fordulatok régiségére vonatkozó megfigyeléstől), az azonban tanulságos, hogy Husserl, amikor a következő óra elején összefoglalja az előadás gondolatmenetét, miként próbálja meg kibontani azt, hogy a tudományok miért nem tudnak elég mélyre hatolni vizsgálatainkban (ami már a trendelenburgi program gyenge pontját is jelentette, aki a tudományoknál mélyebb szintet az »organikus világnézet« teleologikus metafizikájában vélte megtalálni). Husserl szerint „a valóság speciális tudományai, azaz a tapasztalati tudományok egyáltalán nem tudják biztosítani a valóság kimerítő ismeretét” (251). Ellenkezőleg, „akármilyen nagyszerűek is sikereik, bizonyos értelemben a felszínen ragadnak, és pontosabban nézve egyáltalán nem is tűzik ki feladatuk, hogy a valóság legvégső és legmélyebb ismeretét vívják ki számunkra” (uo.). Az, hogy ennek mi az oka Husserl szerint, számunkra már nem szolgálhat meglepetéssel: „Feladatuk inkább az, hogy eligazítsanak minket a tapasztalati világban, mégpedig az elgondolható legteljesebb módon, nevezetesen hogy egzakt törvényképleteket fedezzenek fel, amelyek által előre ki tudjuk számítani a jelenségek jövőbeli folyását, az elmúltakat pedig rekonstruálni tudjuk. Amennyiben azonban ezt a feladatot teljesen megoldottnak tekintjük, azzal még nyilvánvalóan nem oldódna meg minden probléma a valóságra tekintettel; éppen ellenkezőleg: a legvégső és legmélyebb realitásproblémák éppen hogy megoldatlanok maradnának” (uo.)

Úgy tűnik, mondhatnánk némi iróniával, hogy Husserl örökölte du Bois-Reymond-tól azt a meggyőződést is, miszerint a magyarázati rés léte nem kíván különösebb magyarázatot. Ez azonban nem jelenti azt, hogy eddigi értelmezői fáradozásaink hiábavalók lettek volna. Először is azt, hogy Husserl számára a világképlet és a mélyebb megértés közti, a második ignorabimus-tézisben megcélzott különbség egy *döntő fontosságú architektonikai pozíciót jelöl ki*, már abból

is láthatjuk, hogy Husserl, amikor a – közvetlenül a mű megjelenése után „félkész, egyenetlen, nem teljesen kiérlelt”-ként jellemzett (Husserl 1994. 5. köt., 77) – *Logikai vizsgálódások* után elkezdett foglalkozni a mű ismeretelméleti pozíciójának filozófiai teljességű kidolgozásával, ismét a metafizika fenti fogalmához és az ignorabimus-féle magyarázati réshez tért vissza. „A metafizika feladata” – írta Husserl 1903-ban a kortárs logikai irodalomról szóló recenziósorozatában (amely az évtizednyi hosszúságú publikációs lakúna kevés megjelentetett publikációinak egyike) – a terminus bevett értelme szerint az lenne, „hogy a reális létező legvégső, abszolút érvényes határozmányait kifejtse a pusztán előzetes és relatív érvényes határozmányok zűrzavarából az empirikus tudományokban” (Husserl 1979. 168). Ez a demarkáció Husserl szerint arra támaszkodik, hogy az empirikus tudományok „törvényképletekre” irányulnak „a jelenségvilágban történő eligazodáshoz”, amelyek segítségével „a fenomenális létező és esemény lefolyását előre és visszamenőleg rekonstruálni lehet” (uo.) Az ignorabimus-féle demarkációt az empirikus tudományok és a „legvégső és a legmélyebb” megértés között Husserl mind 1898/99-ben, mind 1903-ban „ellenőrizetlen előfeltevések sokaságá”-hoz köti (Husserl 2001b. 251), amit a husserli értelemben vett metafizika „az ismeretkritikában nyert felvilágosító belátások folytonos felhasználásával” tud tisztázólag célba venni (Husserl 1979. 169). A természettudományok (és a mindennapi életvilág) előfeltevéssége pedig éppen az a pont, ahol Husserl az immár filozófiaként fellépő fenomenológiát bevezeti (mégpedig ugyanebben a recenziósorozatban, rögvest ebben az évben): A természettudományok – beleértve az empirikus tudományként tekintett pszichológiát is – „előre adott objektivációkat előfeltételeznek, amelyek értelmét, amelyek lehetőségének felvilágosító tisztázását nélkülözni tudják, amint az a tény mutatja, hogy ezek a tudományok az ismeretkritika segítsége nélkül is virágba borultak” (206). Azonban éppen ezek az objektivációk határolják el a természettudományos megismerést a végső és mélyebb megismeréstől: „éppen ezekből a kritika előtti objektivációkból – az ének és a nem-ének, a »saját« és az »idegen« én közti különbségtételek, a közvetlen tudati adottságok értelmező belehelyezése »pszichikai tevékenységekként és állapotokként« a saját énbe és a fizikai dolgok és állapotok, »idegen« személyek, élmények s.í.t. értelmező kihelyezése az énen kívül – nos, ilyen kritika előtti objektivációkból erednek az ismeret lehetősége metafizikai problémájának nehézségei” (uo.). Ezeket a kritikai objektivációkat pedig az „ismeret fenomenológiája” hivatott lebontani (uo.), amelynek feladata az „ismeretélményeket [...] minden a reális-immanens [*reell*] tartalmukon túlmenő értelmezéstől tartózkodva rögzíteni, elemezni és ezáltal a logikai eszmék »tulajdonképpeni« értelmét, általános lényegét evidenciára hozni” (amire Husserl az iménti közbeékelt mondatrészben példákat is próbált hozni). Azt, hogy ez a megfogalmazás jelentős előrelépés Husserl számára az immár általános filozófiai igénnyel fellépő fenomenológia módszertani tudatosulásában, jól jelzi, hogy itt explicit módon elutasítja a fenomenológia korábban alkalma-

zott deskriptív pszichológiaként történő jellemzését, sőt programmatikus helyeken – így a *Filozófia mint szigorú tudományban* (Husserl 1987. 36, 1. jegyzet; első megjelenés: 1911) és a *Logikai vizsgálódások* 1913-as újrakiadásának előszavában (Husserl 1975. 12–13) – visszautal erre a recenzióra.

Az ignorabimus-tézis tehát fontos módszertani szerepet töltött be Husserl fenomenológiai filozófiájának kialakulásában, mivel mintegy *kijelölte azt az architektonikai helyet, ahol a filozófiai igénnyel fellépő fenomenológia demarkációja megtörtént a természettudományos ismerethez képest.*³³ Azt, hogy ez a demarkáció önmagában még nem szerepelt a filozófia trendelenburgi ihletésű ismeretelméleti célkitűzésében, mindennél világosabban mutatja annak továbbfejlődése a klasszikus marburgi neokantiánus program irányába. Cohen ugyan kezdetben még egy „köztes pozíciót” (Vaihinger 1892. 547) töltött be a Fischer–Trendelenburg vitában, azonban fokozatosan – különösen *Kant tapasztalatelmélete* című programadó munkája 1885-ös második kiadásában, amely a „vívásválasztó a *Kritika* pszichologisztikus, illetve a neokantianizmusra jellemző antipszichologista olvasata között” (Pollok 2010. 362) – elutasította a transzcendentális esztétika empirikus pszichológiával kompatibilis értelmezését és immár kizárólagosan a tudományos tapasztalatot teszi meg az elemzés talapzatául. Husserl esetén joggal beszélhetünk a Lange és Ueberweg nevével fémjelzett pozíciók Brentano *Pszichológiája*-nak manifeszt olvasata által közvetített recepciójáról, azonban Husserl önálló filozófia álláspontja számára kardinális kérdés, hogy miként pontosítható ez a belső szféra és miként választható el a természettudományként értelmezett pszichológiától (Husserl fejlődéstörténetének terminusaiban: miként egyeztethető össze a *Logikai vizsgálódások* első kötetének antipszichologizmusa a fenomenológia deskriptív pszichológiaként történő jellemzésével a második kötetben). Erre a választ, mint láttuk, a tudomány által hordozott látens objektivációk felmutatása jelenti (összhangban a fenomenológiai filozófia a század első évtizedében jellemző ismeretelméleti irányultságával), azonban az az *architektonikai hely*, ahol ezt Husserl beveti – pontosabban az, hogy a klasszikus marburgi programmal szemben van egy önálló, »legvégső« stb. szféra –, a második ignorabimus-tézis alapján definiálódik. Ez abban is megmutatkozik, hogy a transzcendentális fenomenológia Husserl gondolkodása fejlődésével készségesen elfoglalja a metafizika szerepét, mégpedig azáltal, hogy, amint Husserl már 1911-ben magyarázta egy levélben, a világbeli létezők tudományait „a fenomenológiai (konstitutív) lényegtanra vonatkoztatja és annak forrásából értelme végső magyarázatát, azaz igazságtartalma végső meghatározását adja” (Husserl 1994. 6. köt., 50).

³³ Ezek szerint az ignorabimus-vita – hasonlóan a Husserl és Hermann Lotze közti viszony ismeretelméleti aspektusaihoz (lásd: Varga 2013) – a husserli fenomenológia specifikus filozófiafogalmának kialakulását meghatározó és egyben megvilágító konkrét történeti források egyikeként tekinthető.

4. Az ignorabimus-érvek visszatérése a fenomenológiai ontológiák rendszerén belül

Az ignorabimus-tézis hatástörténete a husserli fenomenológiai filozófiában azonban még egy csavart tartogat: Husserl ugyanis évtizedekkel később újra felfedezte az ignorabimus-rést, *ezúttal a fenomenológiai ontológiák rendszerén belül*. Ez feltehetően nem független attól, hogy Husserl 1905-ben egy személyes találkozás hatására elkezdett foglalkozni a Dilthey filozófiájával. Ennek a találkozásnak Husserl nemcsak évtizedek távlatából tulajdonított döntő fejlődéstörténeti impulzust (Husserl 1994. 6. köt, 275), hanem őt rögvest Dilthey írásaival való foglalkozásra készítette (Schuhmann 1977. 89). Ennek kapcsán találkoznia kellett a Husserl-könyvtárban eredetiben megtalálható *Bevvezetés...*-sel és annak az ignorabimus-vitára vonatkozó álláspontjával. Amikor pedig Husserl a *természet* és a *szellem* ontológiáinak fenomenológiai megalapozása során a kettő különbségéhez jut, az ignorabimus-tézis módszertani megkülönböztetessé kimunkált Dilthey-féle értelmezéséhez nyúlt: „azt, ami az emberi életben a pszichikai-reálist alkotja, soha sem lehet egy egzakt természettudományos módszerrel meghatározni mint természettörvényi predikátumok ideális szubsztrátumát, mint valamit, amit bármely megismerő meghatározott módszerrel kidolgozhat a jelenségekből és amit egy laplace-iánus szellem előre kiszámolhatna” (Husserl 2001c. 216). Ezt a megkülönböztetést pedig Husserl is egy tudományelméleti demarkáció értelmében tekinti: „Ebben már a természettudomány és a szellemtudomány [*Geisteswissenschaft*] teljes különbsége nyilvánul meg, amely utóbbi oldalon található egy teljes, egész és jó értelembbe vett pszichológia” (uo.). Azt, hogy ugyan nem egy nevesített filozófiai vitaként, hanem inkább egy diffúz – a kulturális referenciapontok elhalványulása miatt már nem du Bois-Reymond nevéhez kötött – módon, azonban meghatározóan jelen volt Husserl gondolkodásában az ignorabimus-tézis ezen másik, tudománydemarkációs értelmezése is, mi sem mutatja jobban, mint hogy a késői főmű, a torzóban maradt *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* utolsó Husserl által írt lapjain, a pszichológia-fogalom elemzésén át a transzcendentális fenomenológiáig vezető út részeként Husserl ismét megerősítette: „A világ ontológiájának eszméje, a világ objektív egyetemes tudományának eszméje, amely egy univerzális *a priori*-ra támaszkodna, ami szerint minden lehetséges világ *more geometrico* megismerhető lenne – ez a meg Leibniz-et is csábító eszme – egy nonszensz, A lelkek birodalma számára elvileg nincs ilyen ontológia, nincs olyan tudomány, amely a fizikai-matematikai eszme típusához tartozna, jóllehet a lelki lét is kutatható transzcendentális egyetemességben és teljesen rendszeresen, elvi lényegáltalánosságban egy a priori tudomány formájában.”³⁴ Elhatárolódásában pedig mintha az ignorabimus-tézis kettős használatára is utalna: „A fenomenoló-

³⁴ Husserl 1962. 268–269, ford. (mód.) 1998. 1. köt., 322.

gia megszabadít bennünket a tudományos rendszer régi objektivisztikus eszméjétől (a matematikai természettudomány elméleti formájától), majd ez követően a lélek olyan ontológiájának eszméjétől, amely a fizika analógiája lehetne.”

IV. ÖSSZEFOGLALÁS: AZ IGNORABIMUS-VITA MINT TERMÉKENY PERSPEKTÍVA A FENOMENOLÓGIA DEMARKÁCIÓIRA

2006-ban, a magyar analitikus-kontinentális vita csúcspontján teljes joggal és talán fogalmazódott meg, hogy az érett fenomenológia számára „a tudományok nem az igazság végső terepének bizonyulnak, hanem csupán az értelemadás egy speciális változatának, amelyet ráadásul súlyos és tisztázatlan előfeltevések terhelnek” (Ullmann 2006. 247). A fenomenológia keletkezése, különösen ha annak a 19. századba vezető nyomait követjük, egy sokkal differenciáltabb képet mutat, amely azonban a fenti megállapítást egyáltalán nem érvényteleníti, hanem éppen annak geneológiáját nyújtja. A hivatásos természettudósok filozófiai határátlépései, melyek éppen tudományuk filozófiai határainak megállapítását célozták, nem csak a német és magyar természettudomány, valamint a populáris irodalom köreiből rezonáltak, hanem az ignorabimus-vita elérte a professzionális filozófusokat is – különösen azokat, akik a 19. század tág értelemben vett, posztidealista kantianus tradíciójához sorolhatók. A fenomenológia eredeténél álló Franz Brentano számára az ignorabimus-vitához történő kapcsolódás éppen a brentanói pszichológiafogalom manifeszt olvasata által jelzett az érzetfiziológiai kantianizmus felé mutató kapcsolódások – amelyek a formálódó fenomenológia számára is irányadónak bizonyultak –, illetve a mű dokumentumokból kirajzolódó szerzői intenciója közti diszkrepancia szempontjából vált megvilágító erejűvé. Edmund Husserl számára, akinek szinte diákkorára esett az ignorabimus-vita, sőt személyes szálakon is kapcsolódott annak fő aktorához, a természettudományok hatókörének korlátozására szánt második ignorabimus-tézis tulajdonképpen azt az architektonikai pozíciót jelölte ki, ahol a tudatfilozófiai örökség fenomenológiává változhatott, sőt Husserl azt az invenciózus módszert is recipiálta, ahogyan Friedrich Albert Lange és főként Wilhelm Dilthey az ignorabimus-vita egyes érveit a szellemtudományok módszertani demarkációjára vetette be. Az ignorabimus-vita tehát egy történetileg fundált lehetőséget kínálhat a husserli fenomenológia architektonikai alakzatának, valamint a természet- és szellemtudományokhoz fűződő viszonyának felfejtésére. Tekintve, hogy az ignorabimus-vitával csak nemrég kezdett újra foglalkozni a szakirodalom – sőt eddig azt nem kapcsolták a korai fenomenológiához –, aligha túlzás ezen gazdag tanulságokat a fenomenológia keletkezése egy eddig feltáratlan fejezetének tekinteni.

Érdemes ezeket a megállapításokat egyben a fenomenológia és az analitikus filozófia sokat elemzett kapcsolata, illetve különbözősége felől is szemügyre

venni. Amint a két irányzat keletkezéstörténetének kapcsolatát vizsgálva más-hol érveltem (Varga Péter András 2011. 106–107), a kétségtelenül fellelhető történeti érintkezési pontok adta optimizmus mellett talán érdemes egy bizonyos óvatosság fenntartása is: az »inter« értelmében vett kölcsönös összefonódás és megtermékenyítés alakzatai meglehetősen ritkák, és a remélt hozadék sok esetben inkább csak abban nyilvánul meg, hogy az összekapcsolási kísérletek saját álláspontunk megértésére hatnak vissza. Ez természetesen korántsem kevés, különösen ha az elméleti alternatívák, a sorozatos váltóállítások felismerése a másikat illető túlzó leegyszerűsítések, bináris oppozíciók lebontásával is együtt-jár. Az, hogy az ignorabimus-vita és annak kontextusai egységben mutatják a hagyományosan különböző filozófiai irányzatok geneológiájához sorolt szerzőket – hozzájárulva az őket összekötő graduális elméleti elmozdulások egy történetileg beágyazott rekonstrukciójához –, mintha éppen ehhez a tanuláshoz illeszkedne.³⁵

Mindezek mellett talán egy historiográfiai jellegű szempont is megfogalmazható: Az ignorabimus-vita mint egy máig ható filozófiai téttel rendelkező, ámde hús-vér filozófiai vita mentén történő orientálódás egyben azt az esélyt is hordozza a filozófiatörténeti vizsgálódás számára, hogy elkerülje az antikvarianizmus és anakronizmus dilemmáját (vö. Beiser 2014. 13). Jelen írás tehát egyben esettanulmánynak is tekinthető ezen historiográfiai megközelítés lehetőségeinek felmutatásában. Végül pedig vizsgálódásaink eredménye – legalábbis eredményeim szerint – nem csak ráirányíthatja a figyelmet a fenomenológia keletkezésének történeti és egyben filozófiai kontextusát jelentő poszthegeliánus 19. századi német akadémiai filozófiára hanem egy – ugyan nem kizárólagos, de ismeretbővítést jelentő, új jellegű – megértését adhatja annak a „különös, bonyolult viszony”-nak (Ullmann 2009. 178), ami a husserli filozófiát a kanti gondolati örökséghez fűzi.

IRODALOM

- Ambrus Gergely 2015. *Tudományos elmefilozófia. A parallelizmustól a materializmusig*. Budapest, L'Harmattan.
- Antonelli, Mauro 2001. *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*. Freiburg, Alber.
- Bärenbach, Friedrich [Medveczky Frigyes] 1877. Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani. *Kosmos. Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwicklungslehre*. 1/4. 359–365.
- Bärenbach, Friedrich [Medveczky Frigyes] 1878. *Gedanken über die Teleologie in der Natur. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften*. Berlin, Theobald Grieben.

³⁵ Ugyanehhez a tanuláshoz illeszkedik véleményem szerint a két irányzat keletkezéstörténete lehetséges kapcsolódási pontjainak vizsgálata egy eddig ismeretlen kéziratot is bevonva (Varga 2016).

- Baumgartner, Wilhelm – Burkard, Franz-Peter 1990. Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke. In Thomas Binder *et al.* (szerk.) *International Bibliography of Austrian Philosophy / Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie (IBÖP)*. 1982–1983. Amsterdam, Rodopi. 17–53.
- Bayertz, Kurt *et al.* (szerk.) 2007. *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 3: Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg, Meiner.
- Bayertz, Kurt *et al.* (szerk.) 2012. *Der Ignorabimus-Streit*. (Philosophische Bibliothek, 620.) Hamburg, Meiner.
- Bayertz, Kurt *et al.* 2012. Einleitung der Herausgeber. In Bayertz *et al.* 2012, vii–xxxvii.
- Beiser, Frederick C. 2014. *After Hegel. German Philosophy 1840–1900*. Princeton, Princeton University Press.
- Bolzano, Bernard 1985. *Wissenschaftslehre §§ 1–45*. Szerk. Jan Berg. (Bernard Bolzano-Gesamtausgabe, I 11/1.) Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Brentano, Franz 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg, Herder.
- Brentano, Franz 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig, Duncker & Humblot.
- Brentano, Franz – Stumpf, Carl 2014. *Briefwechsel 1867–1917*. Szerk. Margret Kaiser-el-Safti. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Cassirer, Ernst 2001. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Szerk. Birgit Recki. (Gesammelte Werke [Hamburger Ausgabe], 11.) Hamburg, Meiner.
- Dannemann, Fr[iedrich] (szerk.) 1919. Aus Emil du Bois-Reymonds Briefwechsel über die Geschichte der Naturwissenschaften. *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften*. 18–19/4/5, 1/2. 267–274, 1–8.
- Diemer, Alwin 1968. Die Differenzierung der Wissenschaften in die Natur- und Geisteswissenschaften und die Begründung der Geisteswissenschaft als Wissenschaft. In Alwin Diemer (szerk.) *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert*. Meisenheim am Glan, Anton Hain. 174–223.
- Dilthey, Wilhelm 1959. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band. 4.*, unveränderte Auflage. Szerk. Bernhard Groethuysen. (Gesammelte Schriften, 1.) Stuttgart, B. G. Teubner.
- Dilthey, Wilhelm 1991. *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: Portraits und biographische Skizzen, Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*. 3. kiadás. Szerk. Ulrich Herrmann. (Gesammelte Schriften, 15.) Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, Wilhelm 2004. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. 2.*, átdolgozott kiadás. Szerk. és ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Dilthey, Wilhelm 2011. *Briefwechsel 1852–1911. Band I: 1852–1882*. Szerk. Gudrun Kühne-Bertram – Hans-Ulrich Lessing. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- du Bois-Reymond, Emil 1872. *Über die Grenzen des Naturerkennens*. 2. kiadás. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Emil 1882. *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel*. 5. kiadás. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Emil 1886. *Reden. Erster Folge. Literatur, Philosophie, Zeitgeschichte*. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Emil 1907. *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel*. 10. kiadás. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Emil 1912. *Reden*. Szerk. Estelle du Bois-Reymond. Leipzig, Veit & Comp.

- du Bois-Reymond Emil 1914. *Művelődéstörténet és természettudomány*. Ford. Kukuljevič József. (Darwin-könyvtár, 7.) Budapest, A „Darwin” népszerű természettudományi folyóirat kiadóhivatala.
- du Bois-Reymond, Estelle – Rosenthal, Julius 1912. Biographie und Gedächtnisrede. In Emil du Bois-Reymond *Reden*. Zweite vervollständigte Auflage. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Paul 1882. *Die allgemeine Functionenlehre. Erster Theil. Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriffe: Grösse, Grenze, Argument und Function*. Tübingen, H. Laupp.
- Ehrenfels, Christian von 1886. *Metaphysische Ausführungen im Anschlusse an Emil du Bois-Reymond*. Wien, Alfred Hölder.
- Fabian, Reinhard 1986. Leben und Wirken von Christian v. Ehrenfels. Ein Beitrag zur intellektuellen Biographie. In Reinhard Fabian (szerk.) *Christian von Ehrenfels: Leben und Werk*. (Studien zur österreichischen Philosophie, 8.) Amsterdam, Rodopi. 1–64.
- Fechner, Gustav Theodor 1860. *Elemente der Psychophysik. Erster Theil*. Leipzig, Breitkopf und Härtel.
- Finkelstein, Gabriel Ward 2013. *Emil du Bois-Reymond: Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Friebe, Cord 2007. Das bleibende Rätsel der Kraft: du Bois-Reymonds erstes Ignorabimus im Lichte der modernen Physik. In Kurt Bayertz *et al.* (szerk.) *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 3: Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg, Meiner. 118–131.
- Hansen, Frank-Peter 2000. *Geschichte der Logik des 19. Jahrhunderts: eine kritische Einführung in die Anfänge der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Hartmann, Eduard von 1869. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin, Carl Duncker.
- Hartmann, Eduard von 1873. Anfänge naturwissenschaftlicher Selbsterkenntnis. *Wiener Abendpost. Beilage zur Wiener Zeitung*, 260, 268–269, 276.
- Heidegger, Martin 2007. *Zur Sache des Denkens*. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (Gesamtausgabe, 14.) Frankfurt am Main, Klostermann.
- Husserl, Edmund 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 2. kiadás. Szerk. Walter Biemel. (Husserliana, 6.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1970. *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Szerk. Lothar Eley. (Husserliana, 12.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage*. Szerk. Elmar Holenstein. (Husserliana, 18.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*. Szerk. Karl Schuhmann. (Husserliana, 3/1.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Szerk. Bernhard Rang. (Husserliana, 22.) The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1983. *Studien zur Arithmetik und Geometrie: Texte aus dem Nachlass (1886–1901)*. Szerk. Ingeborg Strohmeier. (Husserliana, 21.) The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Szerk. Ursula Panzer. (Husserliana, 19/1.) The Hague, Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Husserl, Edmund 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. (Husserliana, 25.) Dordrecht, Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. (Husserliana Dokumente, 3.) Dordrecht, Kluwer.

- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága*. Szerk. Mezei Balázs, ford. Berényi Gábor *et al.* Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2001a. *Logik. Vorlesung 1896*. Szerk. Elisabeth Schuhmann. (Husserliana Materialien, 1.) Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2001b. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Szerk. Elisabeth Schuhmann. (Husserliana Materialien, 3.) Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2001c. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Szerk. Michael Weiler. Husserliana Materialien, 4. Dordrecht, Kluwer.
- Köhnke, Klaus Christian 1986. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lange, Friedrich Albert 1866. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn, J. Baedeker.
- Lange, Friedrich Albert 1875. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant*. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Iserlohn, J. Baedeker.
- Lotze, Hermann 2003. *Briefe und Dokumente*. Szerk. Reinhardt Pester. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Medveczky Frigyes 1882. Kant főművének történeti jelentősége és hatása. *Budapesti Szemle*. 32/72. 344–365.
- Mill, John Stuart 1863. *System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. Zweiter Theil*. Zweite deutsche, nach der fünften des Originals erweiterte Auflage. Ford. Jacob Heinrich Wilhelm Schiel. Braunschweig, Vieweg.
- Nägeli, Carl von 1877. Ueber die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss. In *Ämtlicher Bericht der 50. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in München vom 17. bis 22. September 1877*. München, F. Straub. 25–41.
- Pauen, Michael 2007. Vom Streit über die Seelenfrage bis zur Erklärungslücke. Wissenschaftlicher Materialismus und die Philosophie der Naturforscher im Vergleich mit dem Physikalismus der Gegenwart. In Bayertz 2007, 102–125.
- Pollok, Konstantin 2010. The 'Transcendental Method'. On the Reception of the *Critique of Pure Reason* in Neo-Kantianism. In Paul Guyer (szerk.) *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press. 346–379.
- Rollinger, Robin D. 2012. Brentano's Psychology from an Empirical Standpoint: its Background and Conception. In Ion Tănăsescu (szerk.) *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*. Bucharest, Zeta Books. 261–309.
- Ruff, Peter W. 1981. *Emil du Bois-Reymond*. Leipzig, B. G. Teubner.
- Schuhmann, Karl 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. (Husserliana Dokumente, 1.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Stumpf, Carl 1919. Erinnerungen an Franz Brentano. In Oskar Kraus (szerk.) *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*. München, C. H. Beck. 85–149.
- Szaniszló Albert 1886. A természettudományi megismerésnek végső határai. *Budapesti Szemle*. 48/119. 287–302.
- Thanhoffer Lajos 1898. *Emlékbeszéd Du [sic!] Bois-Reymond külső tagról*. (A Magyar Tudományos Akadémia elhunyt [sic!] tagjai fölött tartott emlékbeszédek, 9. kötet 8. szám.) Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Trendelenburg, Adolf 1862. *Logische Untersuchungen*. Zweite, ergänzte Auflage. Leipzig, S. Hirzel.
- Trendelenburg, Adolf 1869. *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung*. Leipzig, S. Hirzel.

- Tyndall, John 1871. *Fragments of Science for Unscientific People. A Series of Detached Essays, Lectures and Reviews*. London, Longmanns, Green, and Co.
- Tyndall, John 1879. Virchow and Evolution. *Popular Science Monthly*. 14. 266–290.
- Ueberweg, Friedrich 1865. *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Bonn, Adolph Marcus.
- Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 50/3–4. 227–251.
- Ullmann Tamás 2009. Husserl és Kant. In Varga–Zuh 2009, 178–199.
- Ulrich, Hermann 1875. Psychologie vom empirischen Standpunkte [...]. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 67. 290–305.
- Vaihinger, Hans 1892. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band*. Stuttgart, Union.
- Varga Péter András 2011. A nem létező tárgy. Az analitikus filozófia és a fenomenológia közös problémája a 20. század elején. In Bács Gábor *et al.* (szerk.) *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, L'Harmattan. 83–110.
- Varga, Peter Andras 2013. The Missing Chapter from the *Logical Investigations*: Husserl on Lotze's Formal and Real Significance of Logical Laws. *Husserl Studies*. 29/3. 181–209.
- Varga, Peter Andras 2015. Was hat Husserl in Wien außerhalb von Brentanos Philosophie gelernt? Über die Einflüsse auf den frühen Husserl jenseits von Brentano und Bolzano. *Husserl Studies*. 31/2. 95–121.
- Varga, Peter Andras 2016. The Non-Existing Object Revisited: Meinong as the Link between Husserl and Russell? In Mauro Antonelli – Marian David (szerk.) *Existence, Fiction, Assumption. Meinongian Themes and the History of Austrian Philosophy*. (Meinong Studies / Meinong Studien, 6.) Berlin, Walter de Gruyter. 27–58.
- Varga Péter András–Zuh Deodáth (szerk.) 2009. *Husserl és a logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan.
- Winter, Eduard 1979. *Ketzerschicksale. Christliche Denker aus 9 Jahrhunderten*. Berlin, Union.
- Zahavi, Dan 2002. Metaphysical Neutrality in Logical Investigations. In Dan Zahavi – Frederik Stjernfelt (szerk.) *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*. (Phaenomenologica, 164.) Dordrecht, Kluwer. 93–108.

Az ítélet tárgya Russellnél: jelentéselemzés és leíró pszichológia*

I. FESZÜLTSEGEK RUSSELL ÍTÉLET-ÉRTELMEZÉSEIBEN

Az ítélet ún. „többtagú viszony”-elméletével kapcsolatban, amit Russell nagyjából 1905 és 1914 között képviselt, széles körben elterjedt a következő értelmezés. A szinguláris ítéletek, avagy hitek esetében,¹ amelyeknek a tartalmát az olyan közönséges tulajdonneveket tartalmazó mondatok fejezik ki, mint például, hogy „Bismarck ravasz diplomata volt”, az ítélet részét képező tárgy, amivel az ítélő ítéletviszonyban áll:

(i) nem valami mentális dolog, „idea”,

hanem

(ii) elmén kívüli tárgy;

ugyanakkor

(iii) nem maga az a tárgy, amire a hétköznapi felfogás szerint a tulajdonnév utal (például Bismarck), hanem egy olyan helyettesítő leírás tartalmát képező elemek, amelyekkel az ítélő ismeretségben van.

Russell (i)–(iii) mellett a következő érveket hozta fel. (i) mellett egyrészt azt, hogy ha a hit-összetevő tárgyak ideák, mentális létezők volnának, akkor valami-féle fátylat képeznének az ítélő és azon külső dolgok között, amelyekről az ítéletek szólnak, és így a szubjektum soha nem rendelkezhetne tudással ezekről a külső dolgokról. Russell szerint az a nézet, hogy a hittárgyak mentális entitások, alapvetően „a relációkkal szembeni ellenszenvből” táplálkozik, tehát abból, hogy sokan nem tekintik valóságos létezőknek az olyan közvetlen viszonyokat, amelyek *különböző fajta entitások* (például elmék és fizikai tárgyak) között állnak

* A tanulmány a K-112542 OTKA kutatási projektum támogatásával készült.

¹ Az, „ítélet” és a „hit” kifejezéseket a továbbiakban szinonimaként használom.

fenn. E mögött pedig Russell szerint az az elgondolás húzódik meg, hogy az elme nem ismerhetné meg a tárgyakat, ha nem volna *az elmében* valami olyasmi, amit a tárgy ismerete állapotának nevezhetünk. Russell szerint azonban *léteznek* olyan valódi viszonyok, amelyek különböző fajta dolgok között állnak fenn (az ismeretségi viszony is ilyen például). Russell másik érve (i) mellett az, hogy ha az elme úgy ragadná meg a tárgyakat, hogy egy ideával rendelkezik róluk (azaz a tárgyak megragadása általánosan valamilyen idea közvetítésével történne), akkor a tárgyak ideájának is úgy kellene megragadni a tárgyat, hogy az idea rendelkezik egy (további) ideával a tárgyról – ez pedig végtelen regresszushoz vezet. Ezeket az érveket itt nem vizsgálom.²

(ii) következik (i)-ből: ha a gondolat tárgya nem mentális, akkor valamilyen-fajta elmén kívüli tárgy kell legyen. Hogy a tárgy természete milyen, további kérdés. Russell korai antiidealista, pluralista realista nézetei szerint minden lehet tárgy, amiről értelmes állítást lehet tenni, ami egy propozíció³ része lehet, így egzisztáló és nem egzisztáló, szubzisztáló és nem szubzisztáló tárgyak is. Russell „többtagú viszony”-ítéletelmélete, vagy legalábbis annak bevett mai értelmezése szerint viszont (iii) az ítéletek részét képező tárgy nem az a tárgy, amire a hétköznapi felfogás szerint a tulajdonnév utal (például Bismarck maga), hanem a tulajdonnevet helyettesítő leírás olyan elemei, amelyekkel az ítéelő ismeretségben van.

A (iii) melletti érvelést Russell *az ismeretség elvére* alapozza, amely szerint:

Amikor csak fennáll az ítézés vagy a feltevés relációja, azoknak a tagoknak, melyekkel a feltevést vagy ítéletet alkotó elme a feltevés vagy ítézés relációjában áll, mindig olyan tagoknak kell lenniük, melyekkel a szóban forgó elme ismeretségben van. Ami pusztán annyit jelent, hogy nem tehetünk ítéletet vagy feltevést anélkül, hogy tudnók, mi az, amiről az ítéletet vagy feltevést tesszük. (Russell 1910–1911/1976. 358.)

Eszerint amikor *S* személy azt hiszi, Bismarck ravasz diplomata volt, akkor *S* hitének nem összetevője Bismarck, mert az illető nem *tudhatja* ezt a kijelentést (propozíciót), mivel a tényleges Bismarck ismeretlen számára.

Az utóbbi mellett Russell így érvel (Russell 1910–1911/1976. 354): *S nincs ismeretségben* sem Bismarck elméjével, sem testével; ugyanakkor *leírhatja* azt a kijelentést (propozíciót), *amit állítani szeretne*, tudniillik hogy Bismarck ravasz diplomata volt. Bismarckról adható olyan *leírás*, amelynek a tartalmát csak olyan összetevők alkotják, amelyekkel az ítéelő ismeretségben van. Eszerint az ítélet-viszonynak nem maga Bismarck az összetevője, relátuma, hanem egy olyan Bis-

² Lásd erről pl. Farkas 2005. 58–59.

³ Russell ekkori nézete az volt, hogy a propozíciók objektív nem-mentális entitások, amelyeknek az elemei maguk a tárgyak és relációik vagy minőségeik (például a *Mont Blanc* *háva fehér* propozíció összetevői maga a Mont Blanc, a hó és a fehérség). Vö. Russell levele Fregehez, 1904. december 12. Frege 1980. 98.

marckot azonosító leírás tartalmának az elemei, amely elemekkel az ítélő ismeretségben van (például olyan érzetadatok, amelyeket Bismarck okozott). Russell nézetének sztenderd értelmezését Fitch és Nelson például így fogalmazza meg a *Bismarck egyesítette Németországot* propozíció elemzésével:

Olyasvalaki, aki észlelte Bismarckot, mondjuk II. Vilmos, a következő formájú gondolattal rendelkezik: az x , amelynek a teste okozta BT -t, egyesítette Németországot (ahol BT az az érzetadat, amire az illető Bismarck észlelése révén tett szert).

Ez a propozíció partikularizált Bismarck vonatkozásában, *de csupán azon jelenlévő érzetadat vonatkozásában közvetlen és így szinguláris, amelyre a demonstratív referálás történik* [kiemelés tőlem – A. G.]. (Fitch–Nelson 2012. 1. szakasz.)

A szinguláris ítéletek ún. neo-russelliánus elméletei⁴ nem fogadják el a (iii) pontot. Szerintük, szemben Russell nézetével, az ítélet összetevője *magá az a tárgy*, ami a tulajdonnév hétköznapi referenciája (például maga Bismarck), annak ellenére, hogy az ítélőnek nincs tévedhetetlen tudása róla, nem tudja tévedhetetlenül azonosítani Bismarckot.

* * *

Nos, lehet, hogy ez az értelmezés jó kiindulópont a neo-russelliánusok számára saját álláspontjuk éles megfogalmazásához, például a neo-fregeiánus nézetekkel való szembeállításhoz, Russell szinguláris ítéletekre vonatkozó eredeti nézetének interpretációjaként azonban problematikus. Russell vizsgált írásában ugyanis számos ennek ellentmondónak látszó szöveghelyet találunk. Vö. például a következővel:

(1a) Az ítélet-elmélet, amit képviselek [ti. a „többtagú viszony”-elmélet], az, hogy az ítélet [...] az elme egy többtagú relációja különböző terminusokkal, amelyekkel az ítélet kapcsolatos. Így, ha úgy ítélem, hogy A szereti B -t, akkor ez nem egy reláció köztem és „ A B iránti szerelme” között, hanem egy köztem, A , és a szeretet és B közötti reláció. (Russell 1910. 180.)

Hogy magyarázzuk ezt? Közismert, hogy Russell gyakran változtatta álláspontját, mi több, ezt a tudomány és a tudományos filozófia egyik jellemzőjeként fogta fel. Úgy vélte, ahogy a jó tudós nem szégyelli feladni korábbi elméleteit az újabb eredmények fényében, úgy a jó filozófusnak is hasonlóan kell eljárnia. Gondolhatnánk tehát, hogy itt is ez a helyzet; Russell ingadozott a kétféle elképzelés között, vagy egyszerűen következtelen volt. Mindazonáltal nem túl plauzibilis, hogy csupán következtelenségről volna szó. A kétféle javaslat ugyanis *egyazon tanulmányban*, sőt *ugyanazon az oldalon* is szerepel! Vö.

⁴ A russelli és a neo-russelliánus elméletek különbségeiről lásd például Donellan 1990.

(1b) Egy ítélet mint történéis az elme valamilyen viszonya több entitáshoz, nevezetesen azokhoz az entitásokhoz, amelyek azt alkotják, amiről az ítélet szól. Például ha úgy ítélek, hogy *A* szereti *B*-t, akkor az ítélet mint esemény egy sajátos, *ítélésnek* nevezett négytagú reláció léte egy adott pillanatban köztem, *A*, és a szeretet, és *B* között. Vagyis amikor az ítéletet teszem, létezik egy bizonyos komplexus (tagjai nem mások, mint én magam, *A*, és a szeretet, és *B*), amelynek az ítélet az összefüggést teremtő relációja. [...] Az ítélet összetevői egyszerűen ama komplexusnak az összetevői lesznek, mely maga az ítélet. Így a fenti esetben ezek az összetevők nem mások, mint én magam, és *A* és a szeretet és *B*, és az ítélet. (Russell 1910–1911/1976. 356–357.)

Másfelől viszont

(2a) Ha ítéletet alkotok (mondjuk) Julius Caesarról,⁵ akkor nyilvánvaló, hogy az ítéletnek nem lehet összetevője az a tényleges személy, aki Julius Caesar volt (uo. 356).

A „Bismarck ravasz diplomata volt” ítélet kapcsán pedig Russell a következőt írja:

(2b) ...Amikor Bismarckról mondunk valamit, azt az ítéletet szeretnénk megtenni – ha képesek volnánk rá –, amelyet kizárólag maga Bismarck tehet meg, nevezetesen azt az ítéletet, amelynek az egyik alkotóeleme ő maga. Ez a törekvésünk szükségszerűen kudarcot vall, mivel a tényleges Bismarck ismeretlen számunkra. (Uo. 354.)⁶

(1a), (1b) és (2a), (2b) között *prima facie* ellentét, de legalábbis feszültség van. Vajon hogyan lehet feloldani ezt?

Felvethető a következő értelmezési javaslat.⁷ Vegyük azt az egyszerű ítéletet, miszerint Bismarck ravasz (volt). Az „*X* azt hiszi, hogy *A* ravasz” típusú ítéletek akkor hiszi (*X*, *A*, ravasz) szerkezetűek, ha az „*A*” és a „ravasz” kifejezések olyasmit jelölnek, amivel ismeretségben vagyunk. Ha „*A*” azt jelenti: Bismarck, akkor ez nem áll. Másfelől, Russell más nézetei miatt, az sem lehet helyes, hogy „*A*” valamilyen Bismarckot egyedileg azonosító leírás, például hogy: az egyetlen ember, akit ‘Bismarck’-nak hívtak. Tudniillik a mondat helyes elemzésében nem maradhat olyan szinguláris referáló kifejezés, aminek lehetséges, hogy nincs referenciája – Russell leíráselmélete éppen ezt a lehetőséget akarta kikü-

⁵ Például azt, hogy Julius Caesart meggyilkolták.

⁶ Vegyük észre: Russell szerint *szükségképpen* kudarcot vallunk, ugyanakkor ez nem tűnik fel nekünk: *természetesnek tűnik*, hogy képesek vagyunk Bismarckra vonatkozó ítéletet tenni. Ez a megmagyarázandó jelenség, ami véleményem szerint az ítélet logikai és pszichológiai elemzésének különválasztását indokolja. Lásd az alábbiakban.

⁷ Ezért a javaslatért Forrai Gábornak tartozom köszönettel.

szöböltni. Tehát: a többtagú viszony elemei csak olyasmik lehetnek, amivel az alany ismeretségben van.

Nos, erre a következőket válaszolhatjuk. Egyrészt abból, ahogy Russell megfogalmazza a „többtagú viszony”-elmélet szerkezetét itt, illetve más helyeken is, szerintem *nem következik* a fenti értelmezés, ti. hogy egy ítélet *akkor* (X, A , ravasz) szerkezetű, *ha* A olyasmi, amivel ismeretségben vagyunk. Másrészt, ami fontosabb: ha elfogadnánk ezt az olvasatot, akkor viszont az vetődne fel, hogy egy ilyen értelmezés mellett mi is pontosan az ítélet szerkezete? Russell semmi továbbit nem mond erről. Vélhetően azért, mert ha az „ A ravasz” ítéletet a leíráselmélet alapján elemezné, akkor a „többtagú viszony”-elmélet széthullana, mivel nem tudna mit kezdeni a kvantifikációval. A leíráselmélet és a „többtagú viszony”-elmélet egyszerre alkalmazása az ítélet szerkezetének elemzésére, úgy tűnik tehát, nem kivitelezhető.

II. ÉRTELMEZÉSI JAVASLATOM

Az (1a), (1b), illetve a (2a), (2b) közötti feszültség feloldására én a következőt javaslom. Russell elméletében külön kell választani kétféle elemzést, nevezetesen az ítélet vagy hit *logikai* illetve *pszichológiai* elemzését. Ezeket, első megközelítésben, a következőképpen jellemezhetjük:

A logikai elemzés: a hitbeszámolók, a valakinek valamilyen hitet tulajdonító mondatok, specifikusan a hit tartalmát kifejező mondat logikai elemzése.

A pszichológiai elemzés: az ítélet vagy hit mint pszichológiai entitás szerkezetének az elemzése,⁸ vagy másképp: annak az elemzése, hogy milyennek tűnik a hitállapotok szerkezete, milyen összetevőket látszanak tartalmazni a hitek mint pszichológiai entitások.

Felvethető, hogy Russellnek leíró pszichológiai nézeteket, elemzéseket tulajdonítani erőltetett, fiktív filozófiatörténeti konstrukció. Úgy vélem, ez nem így van. Nemcsak Russell Meinonggal folytatott közismert polémiáira gondolok. Többek között Van der Schaar kutatásai meggyőzően igazolják, hogy Russell informált volt bizonyos korabeli „kontinentális” leíró pszichológiai elméletekről, elsősorban Brentano, Twardowski és Meinong nézeteivel kapcsolatban. Ismereteinek egy részére Stout közvetítésével tett szert, aki behatóan tanulmányozta az 1890-es évektől a német–osztrák leíró pszichológiát, és *Analytic Psychology*

⁸ Amikor Russell az ítélet pszichológiai elemzésével foglalkozik, vagy úgy fogalmaz: *az ítélet mint történet*, vagy a *judging*, tehát az „ítélés” kifejezést használja. Vö. Például: „Az ítélet mint történet, úgy vélem, az elme valamilyen viszonya több entitáshoz [...] azokhoz [...], amelyek alkotják” (Russell 1910–1911/1976. 356).

(1896) című könyvében ezeknek a nézeteknek a problématerébe illeszkedő elméletet fejtett ki. Russell (és Moore), visszaemlékezéseik szerint, jól ismerték Stout nézeteit és könyvét.⁹

A „pszichológiai elemzéshez” tartozónak tekintem Russell azon megjegyzéseit, utalásait, amelyek arra vonatkoznak, hogy milyen a „természetes”, „intuitív” elképzelésünk a hitek szerkezetéről. Ennek a „természetes elképzelésnek” az egyik alapvető eleme, amit Russell a hitekkel kapcsolatos nézeteinek változásai során *mindvégig* fenntartott, hogy a hit egy szubjektum viszonya („attitűdje”) valamilyen elmén kívüli tárgyhöz, amely propozicionális szerkezetű. Ez a tárgy a korai duális-viszony elmélet szerint egy objektív propozíció. Később (1905 után) Russell ugyan már elveti, hogy volnának objektív propozíciók, de *továbbra* is úgy véli, a *természetes elképzelésünk* az, hogy a hit egy „külső”, nem mentális, és propozicionális szerkezetű tárgyra vonatkozik. Ha nincsenek objektív propozíciók, akkor meg kell magyarázni ezt a *látszatot*, tudniillik, hogy *miért tűnik úgy*, hogy a hit egy objektív propozícióra irányuló viszony, attitűd.

1. A logikai elemzés

Nézzük a következő hitet:

S azt hiszi, hogy Julius Caesart meggyilkolták.

A logikai elemzés azt kívánja meghatározni, mi a *tudományos jelentése* ennek a mondatnak. Először is: mivel (Russell 1905 után képviselt álláspontja szerint) nincsenek objektív propozíciók, a hitbeszámoló mondat logikai elemzésének „ki kell elemeznie”, azaz eliminálnia kell (analyse away) a propozícióra mint egészc, egységre utaló kifejezést. Russell úgy is fogalmaz: *a propozíciók nemteljes szimbólumok*, analógiát vonva ezzel az egyedileg referáló kifejezéseket (pl. „a jelenlegi francia király”) tartalmazó mondatok elemzése és a hit-mondatok elemzése között. A „többtagú viszony”-elmélettel kapcsolt logikai elemzés szerint a hitmondatokban nem szerepelnek propozíciókra vonatkozó kifejezések, csak a hit szubjektumára, illetve tárgyaira illetve a közöttük fennálló többtagú viszonyra vonatkozó kifejezések. Dolnick például így elemzi ezt az elképzelést:

Az az ítélet-tény, amit az a mondat fejez ki, hogy „Dolnick úgy ítéli, Matt szereti Julie-t”, nem tartalmazza azt a propozíciót, hogy Matt szereti Julie-t. Ebben az ítéletben nincs olyan entitás, ami helyett a „Matt szereti Julie-t” mondat állna.

[...]

⁹ Vö. Van der Schaar 1996 és 2013.

Így az ítélettulajdonítás: „Dolnick úgy ítéli, Matt szereti Julie-t” mint egység értelmes, annak ellenére, hogy a „Matt szereti Julie-t” mondat nem jelöl egy proposíciót. Russell erre gondol, amikor úgy fogalmaz, hogy olyan kifejezések, amelyek úgy tűnnek, mintha proposíciókat fejeznének ki, más nem-teljes szimbólumokhoz hasonlóan „bizonyos kontextusban defináltak”. Egy nem-teljes szimbólum szisztematikusan hozzájárul ahhoz a mondathoz, aminek a részeként szerepel, csak éppen nem úgy, hogy egy olyan entitást jelöl, amelyik annak a ténynek a része, amely ténynek a mondat a kifejezése. (Dolnick 2010. 87–88.)

A proposíciók „kielemzése” után Russell a tárgyakat is „kielemzi”, azaz a tárgyra utalni látszó szavakat, a hétköznapi tulajdonneveket és határozott leírásokat is eliminálja a parafrázisból, mégpedig oly módon, hogy a parafrázisban már csak olyan kifejezések szerepeljenek, amelyeknek a jelentését értjük, mert olyasmikre vonatkoznak, amikkel ismeretségben vagyunk.

Eszerint a hit-mondatok *logikai elemzése* két lépésből áll. Egyrészt a hitbeszámoló mondatok parafrázisa eliminálja az olyan kifejezéseket, amelyek proposíciókra látszanak vonatkozni, másrészt a (hétköznapi) tárgyra vonatkozó kifejezéseket is. A proposíciókra illetve a hétköznapi tárgyra utaló kifejezések kiiktatásának motívuma alapvetően bizonyos episztemológiai illetve logikai problémák felszámolásának az igénye volt: nevezetesen, ha megengedjük, hogy proposíciókra, illetve hétköznapi tárgyra utaló kifejezések szerepeljenek a hitbeszámoló mondatokban, akkor szembesülnünk kell azokkal a nehézségekkel, amelyek a hamis hitek, illetve nem-létező tárgyakkal kapcsolatos hitek értelmezésével kapcsolatban merülnek fel. Másfelől, Russell szerint a hétköznapi tárgyra utaló kifejezések megengedése azzal jár, hogy az ilyenekre vonatkozó mondatok jelentését nem érthetjük meg, mivel a hétköznapi tárgyra (testekre és mások elméjére) utaló kifejezések jelentését nem ismerjük, hiszen ilyenfajta tárgyakkal nem vagyunk ismeretségben.¹⁰ (Az ismeretség elve szerint csak olyan kifejezéseket érthetünk meg, amelyek visszavezethetők olyan kifejezésekre, amelyek a denotátumával ismeretségben vagyunk.)

2. A pszichológiai elemzés

Russell a hitek mint pszichológiai entitások természetéről 1898-tól nagyjából 1918-ig egy „brentaniánus-intencionalista” keretben gondolkodott; a részletekben történt számos változás ellenére végig fenntartotta, hogy a hitek avagy ítéletek *tárgyra* irányuló *intencionális aktusok*. (1918 után viszont egyfajta, a na-

¹⁰ Bár Russell ezzel kapcsolatban sem fogalmaz egyértelműen. Van, ahol hétköznapi értelemben használja az ismeretség fogalmát, ami szerint emberekkel is ismeretségben lehetünk. Mindenesetre a paradigmatis használat nem ez.

turalizmusához közelítő pszichologista-reprezentacionalista hit-elméletet képviselt.) Ez a Russellt kizárólag mai analitikus filozófiai perspektívából értelmezők számára talán meglepőnek tűnhet, de egyértelműen így van. Vö.

Az itt megfogalmazott nézet, hogy a tárgyvonatkozás a mentális jelenségek redukálhatatlan jellemzője, az, amit támadni fogok. [...] *Egészen a közelmúltig* [kiemelés tőlem – A. G.] úgy gondoltam, ahogy ő [ti. Brentano], hogy a mentális jelenségeknek lényegi vonása, hogy tárgyakra vonatkoznak, kivéve esetleg a fájdalmat és az élvezetet. (Russell 1921. 15.)

Azt, hogy az ítélet a „többtagú viszony”-elmélete szerint *magukra a tárgyakra* irányuló *mentális aktus*, Russell más helyeken is megerősíti. Vö. például:

Hume a proposíciók tárgyalása során érinti az olyan proposíciók megértésének kérdését, amelyeket nem hiszünk. [...] Hume a gondolatot a tárgyak *ideáinak* összekapcsolódásaként fogja fel, míg az, ami *igazzá* tesz egy gondolatot, az a *tárgyak* összekapcsolódása. Ez természetesen egy gyors és könnyű módszert ad a hamisság definiálására, és a proposíciók és a tények, amelyek igazzá teszik őket, megkülönböztetésére. Számunkra az „idea” mint *tertium quid* elutasítása miatt ilyenfajta magyarázat nem lehetséges. Amikor úgy ítéljük, a higany nehezebb, mint az arany, akkor a *higanynak*, a *nehezebbnek* és az *aranynak* maguknak kell azon esemény összetevőinek lenniük, ami az ítéleti aktusunk: nem mondhatjuk azt, hogy a higany ideánkat hozzuk valamilyen viszonyba az arany ideánkkal, de az arany és a higany maguk nem állnak a „megfelelő” viszonyban egymással. [...] A higany-ideám és az arany-ideám közötti viszony nem lehet a „nehezebb”, hiszen az ideákról nem szoktuk feltételezni, hogy súlyuk van. [...] Az én ítéletem nyilvánvalóan abban a hitemben áll, hogy fennáll egy viszony a tényleges tárgyak, a *higany* és az *arany* között, nem pedig abban hogy a kétfajta tárgy ideája között áll fenn egy viszony. (Russell 1913/1985. 139–140.)¹¹

¹¹ In the course of the discussion on belief, Hume mentions the understanding of propositions which are not believed. [...] Hume conceives thought as conjoining the *ideas* of objects, while what makes a thought *true* is a conjunction of the *objects*. This gives, of course, a short and easy way of defining falsehood, and of distinguishing between propositions and the facts that make them true. For us, owing to our rejection of ‘ideas’ as a *tertium quid* between subject and object, no such explanation is possible. When we judge that mercury is heavier than gold, *mercury* and *heavier* and *gold* must themselves be constituents of the event which is our judging: we cannot say that Webring our idea of mercury into some relation with our idea of gold, but that mercury and gold do not themselves stand in the ‘corresponding’ relation. [...] The relation between my idea of mercury and my idea of gold cannot be ‘heavier’, since my ideas are not supposed to have weight. [...] My Judging obviously consists in my believing that there is a relation between the actual objects, *mercury* and *gold*, not in there being in fact a relation between my ideas of these two objects.

Dolnick ezt a következőképpen bontja ki:

Így amikor úgy ítélem, Matt szereti Julie-t, akkor Matt, maga a férfi, Julie, maga nő, és a *szeretem*, maga a reláció, vesz részt az ítéletemben, nem ezeknek a tárgyaknak a fogalma vagy ideája; én kapcsolom össze ezeket tárgyakat magukat úgy, hogy egy ítéletet alkossanak. A tárgyak, amelyek a mentális aktus által vannak egyesítve, így objektívek és az elmétől teljesen függetlenek. A másik dolog, hogy az igazság russell-i korrespondenciafelfogása szerint az ítélet *tárgyai* (azaz az ítéletnek az ítélő elméjétől és az ítélési relációtól különböző összetevői) annak a ténynek is a különálló összetevői, amely tény megfelel az ítéletnek, ha az ítélet igaz. És ebben a megfelelő tényben az objektív elemek valóságosan egyesítve vannak. (Dolnick 2010. 39.)

Kicsit korábban pedig:

[...] E szerint az új elmélet szerint külön-külön ismeretségben vagyok Matt-tel, Julie-val és a szerelem-viszonnal. Amikor olyan ítéletet teszek, hogy Matt szereti Julie-t, akkor én egyesítem ezeket a tárgyakat gondolatban. (Uo. 33.)

Russell nézetei az „intencionalista korszakban” is sokat változtak, de alapvetően két nagy elképzelés alá sorolhatók, amelyeket a hit duális elméletének, illetve „többtagú viszony”-elméletének nevezett.

A *duális elmélet* szerint a hit egy szubjektum és egy propozicionális tárgy valódi viszonya.¹² A propozíciók objektív, nem-mentális entitások, amelyeknek az összetevői maguk a tárgyak (lásd feljebb). Ez az elképzelés összhangban állt Russell korabeli anti-idealizmusával és realista ontológiai pluralizmusával, ami szerint a tárgyak, amelyeket az elme megragad, elménkívüliek, lehetnek létezők és nem létezők is.

A duális elméletet Russell elsősorban azért vetette el, mert feladta azt a korábbi nézetét, miszerint a propozíciók (propozicionális tárgyak) objektív entitások. A propozíciók objektív tárgykénti felfogása mellett ugyanis a hamis hitek nem értelmezhetők valódi viszonyként, hiszen egyik relátumuk nem létezik: a hamis propozícióknak nem felel meg semmi a világban (szemben az igaz propozíciókkal) – valódi viszonyok relátumainak viszont létezniük kell.¹³ Például: ha Desdemona nem szereti Cassiót, akkor Otello hite, hogy Desdemona szereti Cassiót, nem lehet valódi viszony Otello és a Desdemona szereti Cassiót propozicionális tárgy között, hiszen az utóbbi nem létezik.

¹² Ezt a nézetet Russell a századfordulótól hozzávetőleg 1905-ig képviselte.

¹³ Egy párhuzam: „Edinburgh északra van Londontól” valódi viszonyt fejez ki, ezzel összhangban relátumai, London és Edinburgh léteznek. Viszont hogyan kellene értelmeznünk azt, hogy „Az aranyhegy nyugatra van Mexikóvárostól”? Kézenfekvően itt nincs szó valódi viszonyról, hiszen az egyik relátum, az aranyhegy nem létezik.

Russell a duális elmélet feladása után állt elő a „többtagú viszony”-elmélettel. Eszerint:

- A hitek szubjektum–aktus–tárgy szerkezetűek.
- A hiteknek nem részei ideák, nincs a szubjektum és a tárgy között közvetítő mentális tartalom.
- A hit-aktusoknak két *fajta* alkotóeleme van: egy elme, az ítélet *szubjektuma*, aki ítél, és az ítélet *tárgyai*, *amikről* ítél az elme.
- A *tárgyak* lehetnek partikulárek vagy viszonyok. Például Otello azon hitében, hogy Desdemona szereti Cassiót, Desdemona és Cassio partikulárek, a szeretet viszony.
- A szubjektum és a tárgyak között viszony *más* fajta, mint a hit tárgyai között fennálló viszonyok, mint például a szeretet (vagy szerelem). A hit-viszony tudniillik az elme olyan *aktív viszonyulása* a tárgyakhoz, amely a *hit tárgyait* egy bizonyos módon *rendezi* egymáshoz képest. (Ebben különbözik a *tárgyak között* fennálló viszonyoktól, amilyen például az, hogy Edinburgh északra van Londontól; az ilyen viszonyok az elme tevékenysége nélkül is fennállhatnak).
- A hit-viszony a hit *egységteremtő* összetevője: a hit-viszony(ulás) az összetevőkből létrehoz egy komplex tárgyat. A hit-viszony(ulás) *nem tárgy*, mint Desdemona, Cassio és a szeretet viszony, hanem a „cement”, ami „összeragasztja” ezeket a tárgyakat a hit-aktusban.
- Ha egy hit igaz, akkor *a világban van* olyan valóságos összetett *tárgy*, ami *megfelel* annak, ahogy a hit-viszony *rendezi* a *hit tárgyait*, ha a hit hamis, akkor nincs ilyen tárgy. Ha Otello hite, hogy Desdemona szereti Cassiót, igaz, akkor valóban létezik a *Desdemona szerelme Cassio iránt* összetett tárgy a világban; ha a hit hamis, akkor nincs ilyen tárgy.

Russell hozzávetőleg 1906-tól 1914-ig, de legkésőbb 1918-ig¹⁴ képviselte ennek az elképzelésnek valamilyen változatát. Hogy mi vezetett az elképzelés feladásához, vitatott kérdés. Az egyik bevett magyarázat szerint Russell Wittgenstein 1913-ban megfogalmazott kritikái hatására adta fel a „többtagú viszony”-elméletet.¹⁵ Kétségtelen, hogy Russell abbahagyta ismeretelméleti tárgyú könyvének írását,¹⁶ és levelezésében úgy fogalmazott, hogy Wittgenstein bírálatai

¹⁴ Az *On Propositions*ban (1919) már nem.

¹⁵ Ezeket itt nem értékelem, mert saját tézisem szempontjából nem relevánsak. Wittgenstein két legfőbb ellenérve egyébként a következő volt. Egyrészt, a többtagú-viszony elmélet alapján nem lehet különbséget tenni aközött a két hit között, hogy Otello azt hiszi, Desdemona szereti Cassiót, illetve hogy Otello azt hiszi, Cassio szereti Desdemonát, tehát hogy a szeretet-viszony Desdemonától Cassio felé irányul, vagy megfordítva. Másrészt, a „többtagú viszony”-elmélet nem tudja kizárni, hogy értelmetlenségekben higgyünk. Például, az elmélet nem tudja kizárni, hogy valaki azt higgye: A Cambridge-i Egyetem nagyobb, mint a □.

¹⁶ A könyv összes elkészült része csak posztumusz jelent meg: Russell 1913/1984. *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*.

„megbénították”. Mindazonáltal kérdés, hogy ezek a kritikák olyan végzetesek voltak-e, annál is inkább, mert Russell tervezett könyvének egy – releváns – részét később önállóan publikálta (*On the Nature of Acquaintance*, 1914).

Véleményem szerint a „többtagú viszony”-elmélet feladásában több tényező is szerepet játszott. Wittgenstein kritikái mellett Russell filozófiai fejlődésének sajátos dinamikája is, nevezetesen Russell sajátos felfogása a filozófia „tudományosításáról”, illetve az, ahogy saját tudományos filozófiai módszereit illetve „a tudományos filozofálás legfőbb elvét” alkalmazta az ítéletek értelmezésére. Eszerint ha egy entitás létezéséről, valóságosságáról nincs közvetlen, ismeretség általi tudásunk, továbbá nincsenek kényszerítő érvek amellest, hogy fel kell tételeznünk a tárgy létezését, mert enélkül nem tudjuk megmagyarázni bizonyos igaznak tekintett feltevéseinket (azaz, ha van olyan alternatív magyarázatunk ezen igaznak tekintett feltevések értelmezésére, amely nem hivatkozik a kérdéses entításra), akkor az entitást kűszöböljük ki az elméletünkéből. Egy példa erre az attitűdre, a tudományos filozofálás elvének alkalmazására, ahogy Russell a megmaradó fizikai tárgyakat kikűszöbölte, és érzetadatokból és szenzibilékből álló osztályokkal helyettesítette.¹⁷

Ugyanezen motiváció alapján Russell a hit-viszony szubjektumát, a szubsztanciális Ént is kikűszöbölte, érzetadatokból és szenzibilékből álló osztályokkal helyettesítette, a későbbiekben pedig a *hit-aktus*okat is nem létezőnek nyilvánította, ezáltal pedig az ítéleti aktus tárgyának a természetére vonatkozó kérdés is okafogyottá vált.¹⁸ 1919-re teljesen szakított a hit brentanói intencionális aktus/tárgy felfogásával, és olyan mentális reprezentacionalista állapot/tartalom-elméletet képviselt, amely szerint a hitek az elmében/tudatban felmerülő képzetek, kép- vagy szó-propozíciók, amelyek reprezentálják az elmén kívüli világot, ahogy a világ van, vagy lehet. (Ebben a keretben a nem létező tárgyakkal kapcsolatos hitek könnyen kezelhetők, tudniillik az ilyen hitek egyszerűen tévesen reprezentálják a világot – mivel nincsenek intencionális tárgyak, a természetükkel kapcsolatos problémák is elesnek.)¹⁹

III. A TÁRGY TERMÉSZETE

Térjünk most vissza Russellnek az ítélet mint pszichológiai entitás tárgyával kapcsolatos nézeteihez. Elöljáróban: a hit „többtagú viszony”-elméleteinek mindvégig állandó eleme, hogy a hit aktus-tárgy szerkezetű (függetlenül attól,

¹⁷ Vö. Russell 1914/1976a.

¹⁸ Az ezekkel kapcsolatos érveket itt nem tárgyalom, de lásd Ambrus 2015a és 2015b. A gondolatmenetek mindegyik esetben a fenti általános sémát követik: előbb megmutatják, hogy a vizsgált állítólagos entításokról nincs ismeretség általi tudásunk, majd hogy nincs rájuk szükség következtetett entításokként sem.

¹⁹ Vö. Russell 1919/1956 és Russell 1921.

hogy éppen miként vélekedett Russell a szubjektum természetéről). Az aktusról, tehát a hívés-viszonyról mint speciális „egységteremtő” aktusról már volt szó. A most vizsgálandó kérdés az, mi (vagy mi lehetne) a hit *tárgyának* a természete Russell szerint?

Ezt a vizsgálatot célravezetőnek tűnik távolabbról kezdeni, nevezetesen újra Russellnek a proposíciók természetére vonatkozó nézeteinek a vizsgálatából kiindulva. A korai nézet szerint tehát egy hit egy szubjektum (az ítéelő) duális viszonya egy objektív proposícióhoz; a kapcsolódó ontológiai elképzelés szerint pedig minden tárgy bír léttel (*being*), így a proposíciók is „vannak”, elmefüggetlen, objektív entitások. A „többtagú viszony”-elmélet idején Russell már tagadta ezt, azt azonban továbbra is fenntartotta, hogy *úgy tűnik, mintha* volnának, azaz *mintha* a hit a szubjektum valódi viszonya volna egy objektív proposícióhoz, ahhoz, ahogy a dolgok a világban állnak, vagy állhatnak. De mivel nincsenek objektív proposíciók, ezért meg kell magyarázni ezt az *illúziót*, tudniillik hogy vannak objektív proposíciók és a hit ezekhez való valódi duális viszony. Ezt a magyarázatot szolgáltatja a „többtagú viszony”-elmélet. Eszerint az elme *ítélési aktusa rendezi* úgy a tárgyakat, hogy az ítéelőnek úgy tűnik, *mintha* a világban fennállna egy bizonyos tény, amely tény szerkezete olyan, mint amilyen az objektív proposícióé volt a korábbi elmélet szerint (például *A szereti B-t*, vagy általánosabban: *ArB*). Dolnick értelmezésében:

Russell azt állítja, ítéleteink *úgy tűnnek, mintha* [kiemelés tőlem – A. G.] proposíciókhoz való attitűdöket fejeznének ki, azaz mintha ezeket az entitásokat valódi összetevőként tartalmaznák. Azt állítja, hogy amikor egy ítéletet teszünk, a különböző tárgyak, amikről ítélünk, egyetlen (rég objektív értelemben vett) proposícióba egyesítettnek tűnnek. Az új nézet szerint azonban *ez pusztán látszat*, mivel nincsenek proposíciók (legalábbis abban az értelemben, ahogy Russell korábban feltételezte). Mindazonáltal ez nem egy nyilvánvaló tény, hanem inkább egy olyan igazság, amit komoly analízis segítségével lehetett feltárni. A „többtagú viszony”-elmélet *feladata* az, hogy *megmagyarázza ezt a látszatot proposíciók feltételezése nélkül*.

Továbbá

Russell mindazonáltal ragaszkodik ahhoz, hogy ítéleteink úgy tűnnek, mintha (rég objektív értelemben vett) proposíciókhoz való attitűdöket fejeznének ki, és így egy ítélet különböző tárgyai *úgy tűnnek fel az ítéletben, mintha egy proposíció-egységbe egyesültek volnának* [kiemelés tőlem – A. G.]. Így arra a következtetésre jut, hogy amikor az ítélés aktusa az ítéelő elmét viszonyba hozza a tárgyakkal, ahogy létrehozza azt a tény, ami az ítélet-tény, az ítélet-tény azt a látszatot (illúziót) teremti, hogy a tárgyak objektív alárendelt egészben vannak egyesülve. Az ítélet-tény *nem egyesíti ténylegesen* a tárgyakat egy ilyen egészbe. Inkább arról van szó, hogy pusztán úgy reprezentálja őket, mintha egyesítve lennének. (Dolnick 2010. 89.)

Ez a „létrehozás” természetesen *pszichológiai*lag értendő: az ítéelő úgy gondol a tárgyakra, mint amelyek egy bizonyos viszonyban állnak egymással. Nincsenek objektív proposíciók, amelyek bármely elmétől függetlenül fennállnának, amelyekhez az ítélető elme viszonyulna, hanem az elme létrehoz, elképzél valamit, amit egy objektív proposíció *pótlékeként* lehet felfogni. Tehát: azt a *látszatot*, hogy a hit valódi kéttagú viszony egy objektív proposícióhoz, a „többtagú viszony”-elmélet úgy magyarázza, hogy *az elme* az ítélési aktus *instanciálásával* (ami egy többtagú viszony a szubjektum és a tárgyak között, nem pedig egy propozicionális tárgy megragadása) úgy *rendezi* a tárgyakat, hogy az elme számára *úgy tűnik*, a tárgyak egy bizonyos viszonyban vannak egymással (például, hogy *A szereti B-t*). Azaz az elme azt a látszatot eredményezi, *mintha* a hit egy objektív proposícióra irányulna. Objektív proposíciók tehát nem léteznek, de mégis úgy tűnik, *pszichológiai leírás*ként értve a tűnést, mintha léteznének. Ez a magyarázat tehát elismeri a „pszichológiai jelenséget”, és magyarázatot is ad arról, hogy a hitek az alanyuk számára valamely proposícióhoz való viszonyként *jelennek meg*. Vö.:

Tegyük fel, meg szeretnénk érteni azt, hogy „*A és B hasonló*”. Alapvető, hogy a gondolatunknak, ahogy mondják, „egyesítenie kell” a két terminust és a relációt, vagy „szintézisbe kell hoznia őket”; de *ténylegesen* nem tudjuk „egyesíteni” őket, hiszen vagy *A és B hasonló*k, amelyek esetben már eleve egyesítve vannak, vagy nem hasonló, ekkor viszont akármilyen sok gondolati erőfeszítés sem tudja őket egyesíteni. Az „egyesítési” folyamat, amire *ténylegesen* képesek vagyunk gondolatban, az a tárgyaknak a duális komplexumok általános formájával való viszonyba hozása. Mivel ez a forma az, hogy „valami valamivel egy bizonyos viszonyban áll”, az, hogy megértük a proposíciót, kifejezhető úgy, hogy „valami, nevezetesen *A*, és másvalami, nevezetesen *B*, egy bizonyos viszonyban, nevezetesen a hasonlóság viszonyában, van egymással”. (Russell 1913/1984. 116.)²⁰

Russell egy másik megfogalmazása a *Theory of Knowledge*-ban a következőképpen értelmezi a proposíció (új) fogalmát. A proposíció

[v]alami olyasmi, amit több mentális eseményben is közös. A mentális események különbözhetnek abban, hogy ki rendelkezik velük (ki az alanyuk), és abban, hogy milyen reláció áll fenn az alany és a tárgy között (a „propozicionális” attitűdben), „de

²⁰ Suppose we wish to understand “*A and B are similar*”. It is essential that our thought should, as is said, “unite” or “synthesize” the two terms and the relation; but we cannot *actually* “unite” them, since either *A and B are similar*, in which case they are already united, or they are dissimilar, in which case no amount of thinking can force them to become united. The process of “uniting” which we *can* effect in thought is the process of bringing them into relation with the general form of dual complexes. The form being “something and something have a certain relation”, our understanding of the proposition might be expressed in the words “something, namely *A*, and something, namely *B*, have a certain relation, namely similarity”.

amikor az alanytól és az alany és a tárgy között relációtól is elvonatkoztatunk, akkor az ami megmarad, úgy tűnik, pontosan ugyanaz a kétely, a vágy vagy az akarat esetében, mint az ítéletnél. Ez a közös elem az, amit „propozíciónak” nevezünk. (Russell 1913/1984.114–115.)²¹

Eszerint bár a proposíció nem objektív létező, tehát mint entitás, valóságos egység nem létezik, azonban mégis szükség van a proposíció fogalmára (az objektív proposíciók valamilyen pótlékára) ahhoz, hogy magyarázni tudjuk a hitek (és más pszichológiai állapotok) szerkezetét.

Azt a nézetet, hogy a „többtagú viszony”-elméletet úgy lehet felfogni, mint ami pszichológiai elemzést ad az ítéletről, más értelmezők is megfogalmaztak. Vö. például:

A proposíció egységét a „többtagú viszony”-elmélet *pszichológiailag magyarázza* [kiemelés tőlem – A. G.]. E kép szerint az összekapcsoló viszony [*relating relation*] (avagy az aktív komponens) az ítéletben a „propozicionális attitűd”, ami a kognitív ágens és az ítélet többi eleme között áll fenn. Ez az attitűd az, ami az ítélet többi összetevőinek a(z egymással való) pontos viszonyát megmagyarázza, és mondhatni, „a helyükre tesszük őket”. De ezek a „propozicionális attitűdök” nyíltan pszichológiaiak. A proposíció szerkezete tehát nem magyarázható a pszichológiától függetlenül, és ez egy jelentős engedmény a pszichologizmusnak. (Godden–Griffin 2009. 7–8.)²²

Másfelől persze, mivel a hitek valójában mégsem objektív proposíciókhoz való viszonyok (hiszen ilyenek nincsenek), további feladat olyan *logikai* elemzést adni, amely ezzel az ontológiai feltevéssel összhangban szabatosan értelmezi az ítélet szerkezetét. Ennek megfelelően a hitbeszámoló mondatok *logikai elemzésének* olyan parafrázist kell adnia, amelyben már nem szerepel olyan kifejezés, ami egy proposícióra utalna.

Ezek után térjünk vissza ahhoz a kérdéshez, hogy hogyan kell a hit *tárgyait* értelmezni. Azaz: maguk a hétköznapi tárgyak az ítéletek alkotóelemei, vagy sem?

²¹ [...] something which a number of mental events have in common. The mental acts may differ as to who has them (their subject) and as to the relation between the subject and the objects (the ‘propositional’ attitude), ‘but when we abstract both from the subject and from its relation to the objects, what remains seems to be exactly the same in the case of doubt or desire or will as in the case of judgment. It is this common element that we call the “proposition”’.

²² „The unity of the proposition, on the multiple relation theory, is explained psychologically. [kiemelés tőlem – A. G.]. On this picture, the ‘relating relation’ (or the active ingredient) in the judgment is the ‘propositional attitude’ obtaining between the cognitive agent and the other constituents of the judgment. It is this attitude which explains the precise relationship of the other constituents of the judgment, and ‘holds them in place’ as it were. But, these ‘propositional attitudes’ are expressly psychological. So, the structure of propositions cannot be explained independently of psychology, and this is a considerable concession to psychologism.

Nos, Russell számos helyen ír úgy, amit jónéhányan úgy értelmeznek, hogy Russell azt állítja, a „többtagú viszony”-elmélet szerint az ítélet összetevői, azaz ítéleti aktus *relátumai* maguk a hétköznapi tárgyak. Vö. például Dolnick értelmezésével:

Amikor Russell feladta azt a nézetét, hogy vannak proposíciók, egy másik elméletet kellett találni arra, hogy hogyan vagyunk képesek komplex diszkurzív gondolatokat alkotni. Az új elmélet, természetesen, az úgynevezett „többtagú viszony”-elmélet. A „többtagú viszony”-elmélet részét képezi Russell régi proposíció fogalmának az explicite tagadása: az elmélet szerint nem léteznek proposíciók. Az ítéletben az elme nem egy proposícióval áll valamilyen viszonyban, hanem több tárggyal, amelyek közül egyik sem proposíciószerű.

[...] Az új elmélet elfogadása mellett mindazonáltal Russell *közvetlen realizmusa folytatódik* [kiemelés tőlem – A. G.]. Az ítélő elme éppen azokkal a tárgyakkal van ismeretségben, amelyek a régi nézet szerint annak a proposíciónak az összetevői, amelyekre az ítélés vonatkozik. (Dolnick 2010. 84.)

Russell nézete szerint a tárgyak egysége az ítéletben különbözik a megfelelő tényben fennálló egységüktől, annak ellenére, hogy a rendjük ugyanaz, mivel az ítéletben a tárgyakat az elme az ítéleti aktusa egyesíti, és az alárendelt reláció ebben a kontextusban nem predikatíve szerepel, az ítélet többi tárgyához hasonlóan, mint egy terminus vagy logikai alany, míg a megfelelő tényben az alárendelt reláció predikatíve szerepel, egy egységgé kapcsolva össze az ítélet többi tárgyait (Dolnick 2010. 82–83).

Russell maga így ír a *Principia Mathematica*-ban:

Amikor egy ítélet történik, akkor létezik egy összetett tárgy, ami az elméből és az ítélet különböző tárgyaiból áll. Amikor az ítélet *igaz*, az olyanfajta ítéletek esetében, amilyeneket idáig vizsgáltunk, létezik egy olyan összetett tárgy is, ami kizárólag az ítélet *tárgyainak* felel meg. A hamisság, az ítéletek most vizsgált osztálya esetében, abban áll, hogy hiányzik (nem létezik) a pusztán a tárgyakkal álló összetett tárgy. (Russell–Whitehead 1910–1913/1925–1927. i. 44.)²³

Russell megfogalmazása és Dolnick értelmezése szerint is az ítélet összetevőinek *maguknak a tárgyaknak* kell lenniük. Hiszen a fentiek szerint *az ítélet összetevői* (a szubjektum és az összekapcsoló, ítéleti reláció kivételével) *azonosak* annak

²³ When a judgment occurs, there is a certain complex entity, composed of the mind and the various objects of the judgment. When the judgment is *true*, in the case of the kind of judgments we have been considering, there is a corresponding complex of the *objects* of the judgment alone. Falsehood, in regard to our present class of judgments, consists in the absence of a corresponding complex composed of the objects alone.

a ténynek az összetevőivel, ami fennáll, ha az ítélet igaz. A *tények összetevői* pedig maguk *a tárgyak*, *nem pedig az érzetadatok*, amiket okoznak.

Másfelől persze Russell számos helyen úgy is fogalmaz, hogy az ítéletnek nem lehet eleme maga Bismarck vagy Caesar. Hogy egyeztethető össze ez a kétféle elemzés? Nos, szerintem a következőképpen. A pszichológiai leírás arról szóló leírás, hogy milyen *a hit mint tudatállapot* vagy *tudataktus* szerkezete. Russell szerint *úgy tűnik, mintha* az ítélet az ítélő viszonya volna *egy objektív propozícióhoz*, ez a természetes elképzelés. A logikai elemzésre alapozott megfontolások viszont arra vezetnek, hogy objektív propozíciók nincsenek. Az ítéletek pszichológiai elemzését a következőképpen folytathatjuk tovább: az objektív propozíciók elemei *maguk a tárgyak*. Hiszen egy objektív propozíció nem más, mint a „dolgok állása”, azaz *a dolgok* – és *nem érzetadatok és univerzálék* – összekapcsolódása. Következésképpen, ha a hitek pszichológiai elemzése szerint egy hit *olyan mintha* egy szubjektum egy bizonyos fajta viszonya volna egy objektív propozícióhoz, akkor egyben *olyan, mintha* a hit tárgyai maguk a tárgyak volnának.

Ahogy a korai duális elméletből, amely szerint a hit a szubjektum viszonya egy objektív propozícióhoz, Russell később is megőríz annyit, hogy *úgy tűnik*, mintha a hit egy objektív propozícióhoz való viszony volna, úgy az is megőrződik a „többtagú viszony”-elmélet idején is, hogy a hit mint pszichológiai állapot összetevői *úgy tűnik*, hogy maguk a tárgyak.

Tehát úgy vélem: hasonlóképpen ahhoz, ahogy Russell a hitek logikai elemzésében kiküszöböli a propozíciókat, ugyanakkor a hitek mint pszichológiai állapotok szerkezetének elemzésében támaszkodik a propozíció fogalmára, értelmezhetjük a tárgyakkal kapcsolatos „kettős beszédet” is, nevezetesen: a logikai elemzés kiküszöböli a tárgyakat, a pszichológiai elemzésben viszont hivatkozik rájuk, felhasználja őket.

* * *

Foglaljuk össze még egyszer, kicsit részletesebben az ítélet kétféle elemzésének jellemzőit és motívációit. Nézzük először a logikai elemzést.

– Ahhoz, hogy értsük annak a *mondatnak a jelentését*, ami kifejezi az *ítélet tartalmát*, a mondatnak olyan kifejezésekből kell állnia, aminek a jelentését értjük/tudjuk. Ezért nem lehet például a mondat része az, hogy „Bismarck”: a hétköznapi tulajdonnevek jelentését ugyanis csak akkor ismerjük, akkor értjük őket, ha ismeretségben vagyunk azzal az dologgal, a aminek a nevről van szó – de sem Bismarck testével, sem elméjével nem vagyunk ismeretségben.

– Ezért kézenfekvőnek tűnik, hogy a „Bismarck” helyére „az egyetlen x, akit ‘Bismarck’-nak hívtak” kifejezést kell tenni,²⁴ hiszen ennek a kifejezésnek a jelentését

²⁴ Használhatunk más leírást is, Russell nem tekinti ezt kitüntetettnek más, Bismarckot egyedileg azonosító leírásokhoz képest; azonban megjegyzi, hogy annyiban mégis különle-

értjük, akkor is, ha nem tudjuk, konkrétan ki Bismarck; tudnillik ismeretségben vagyunk a B-i-s-m-a-r-c-k hangalakkal és a *híven* univerzáléval.

– De az ítélet tartalmát kifejező mondat végső nyelvi elemzéséből ki kell küszöbölni ezt a kifejezést is, mert „az egyetlen x, akit ‘Bismarck’-nak hívtak”, egy egyedileg referáló terminus. Mivel a nem létező és a létező tárgyakkal kapcsolatos ítéletek tartalmát kifejező mondatok (például „A jelenlegi francia király kopasz” és „A jelenlegi angol királynő idős” mondatok) jelentését ugyanazon séma szerint kell meghatározni, ezért ki kell iktatni a mondatból minden olyan kifejezést, ami egyedileg referáló, de nem tudható biztosan, hogy van-e referenciája, más szóval minden olyan egyedileg referáló kifejezést, aminek a referenciáját nem ismerjük közvetlenül, ismeretség által. (Azért kell így eljárni, hogy kikerülhessük azokat a nehézségeket, amelyek a nem-létező tárgyakról valamit predikáló mondatokkal kapcsolatosak (például a kizárt harmadik elvének a megsértését).

Ezek tehát az ítélet tartalmát kifejező mondat jelentésének fő jellemzői. Ami pedig az ítélet mint pszichológiai aktus természetét illeti: Russell korábbi elképzelése, a duális-viszony-ítéletelmélet-cum-ontológiai-pluralizmus szerint az ítélet tartalmának az összetevői és az ítélet összetevői egybeesnek. E nézet szerint az ítélet egy kéttagú viszony a szubjektum és egy objektív propozíció között, ahol az objektív propozíció tagjai maguk a tárgyak. Tehát egyfelől az ítélet egyik összetevője az objektív propozíció, másfelől az ítélet tartalma is ugyanaz az objektív propozíció; ennek a propozíciónak pedig maguk azok a tárgyak az elemei, amelyekről az ítélet szól. Továbbá: az ítélet tartalmát kifejező mondatban szereplő kifejezések az ítéletet (illetve az ítélet tartalmát) alkotó tárgyakra referálnak, a mondat jelentése, amit a mondat kifejez, az az objektív propozíció, ami az ítélet összetevője és tartalma is egyben, a partikuláris kifejezések pedig az ítélet illetve az ítélet tartalmának az összetevői helyett állnak.

Ami viszont a „többtagú viszony”-elméletet illeti: az ítélet összetevői itt is maguk a tárgyak, például *A*, *B* és a szeretet (vagy Desdemona, Cassio és a szeretet). A különbség a duális elmélethez képest az, hogy ezek az összetevők nem alkotnak egy objektív propozíciót, ami az ítélet tartalma volna. Az ítélet tartalma „pszichológiai”, az ítélő elme hozza létre az ítélési aktussal: az ítélet tartalma, amit az elme hoz létre az összetevőkből egy „objektív propozíció pótlék”. Véleményem szerint ennyi az, amit többé-kevésbé biztosan kiolvashatunk a vizsgált szövegrészekből.

Vegyük azonban észre: ebből *nem* adódik a bevett nézet, miszerint az ítélet *mint pszichológiai aktus* összetevői érzetadatok volnának. Szerintem a legkézenfekvőbb értelmezés a következő. A bevett nézet az ítélet tartalmát leíró mondat jelentését ragadja meg; ennek a szerkezete azonban *nem feleltethető meg* az ítélet

ges, hogy ezt mindenki érti, akkor is ha semmit sem tud Bismarck „szubsztanciális” tulajdonságairól.

mint pszichológiai entitás tartalmának a szerkezetével. Az ítélet tartalmát leíró mondat elemei *nem* az ítélet mint pszichológiai entitás összetevőire referáló kifejezések. Az ítélet tartalmát leíró mondat egy egzisztenciális generalizáció, aminek az elemei között nincsenek egyedileg referáló terminusok, hétköznapi tulajdonnevek vagy határozott leírások, csak változó(k) és predikátumok. Az ítélet (pszichológiai) tartalmának összetevői viszont azok a tárgyak, amelyeket az ítéleti aktus összekapcsol egy „objektív proposíció pótlékká”.²⁵

* * *

További kérdés persze, hogy miként értelmezzük ezeket az összetevőket. Létező tárgyakkal kapcsolatos ítéletek esetében kézenfekvő volna, hogy az összetevők maguk a valóságos tárgyak, amelyekről az ítélet szól. Russell számos helyen olyan megfogalmazásokkal él, amelyek ezt az értelmezést támasztják alá.²⁶ Az értelmezést azonban erősen megnehezíti a nem létező tárgyakkal kapcsolatos ítéletek értelmezése, hiszen kérdés, mi lenne az ilyen esetekben az ítélet összetevője.

Vegyük például azt az ítéletet, hogy „Az aranyhegy Mexikóban van”. Russell korábbi duális-viszony-cum-ontológiai-pluralizmus elmélete szerint az ítélet(et alkotó objektív proposíció) összetevője maga az aranyhegy; ekkori felfogása szerint az aranyhegy, noha nem létezik (*exists*), van léte (*being*). 1905 után azonban Russell elvetette, hogy lennének nem egzisztáló, de léttel rendelkező tárgyak. A „többtagú viszony”-elmélet bevett értelmezése szerint az ítéletnek ezért nem maguk a tárgyak az összetevői, amelyekről az ítélet szól, hanem érzetadatok és univerzálék. Láttuk azonban, hogy Russell határozottan azt állítja: az ítéletek mint pszichológiai aktusok összetevői maguk a tárgyak: Desdemona, Cassio, a szerelem. Tegyük hozzá azt is, ha elfogadnánk, hogy a bevett értelmezés nem az ítéletek tartalmát kifejező mondat (tudományos, azaz logikailag szabatos és tudható) jelentését adja meg, hanem az ítélet mint pszichológiai aktus szerkezetét, összetevőit, akkor igencsak implauzibilis, „fenomenológiaiilag inadekvát” elméletet kapnánk.

De akkor hogyan értelmezzük az ítélet mint pszichológiai aktus tárgyait? Nos, kétségtelen: Russell 1905 után elutasította a nem létező, de léttel bíró tárgyakat, ezért nem tulajdoníthatjuk neki azt a nézetet, a nem létező tárgyakkal kapcsolatos ítéletekkel kapcsolatban, hogy maguk a – nem létező, de léttel bíró – volnának tárgyak az ítélet összetevői.

²⁵ A nem-létező tárgyak kapcsolatos kijelentések értelmezésének komplex problémáját a korai fenomenológiai és analitikus filozófiai hagyományban behatóan elemzi Varga Péter András, lásd Varga 2011; 2013; 2016.

²⁶ További példák, a fentiekén túl: Russell a *The Nature of Acquaintance*-ben (1914) a múltbeli és az absztrakt tárgyakra vonatkozó ítéletek is úgy elemzi, mint az elme közvetlen viszonyát az ilyen tárgyakhoz, azaz például múltbeli események vagy számok közvetlen megragadásaként egy intencionális aktus által. Vö. Russell 1914/1956. 155.

Én a következőt javaslom: Russell nézete *kiegészíthető* egy olyan elképzeléssel, amely szerint az ítélet-összetevő tárgyak létezőközömbös avagy létezésen túli tárgyak (meinongi terminológiában: *Aussersein*-nal rendelkező tárgyak): mind a létező, mind a nem létező tárgyakkal kapcsolatos ítéletek esetében. Ez egy saját spekulatív értelmezés: nem azt állítom, Russellnek ez volt a nézete, hanem azt, hogy egy ilyen értelmezés *összefér azzal*, amit viszont Russell explicite képviselt, illetve tagadott. Ilyenfajta nézetet fogalmazott meg Twardowski, Stout, Meinong (és Husserl is); pontosabban, ez közös a nézeteikben, a számos lényegi különbség mellett.

Vö. például:

Minden képzet megjelenít valamit, nem érdekes, hogy az illető dolog létezik-e vagy sem, [...] hogy függetlenek tűnik-e tőlünk, olyasminek, amit észlelni kényszerülünk, vagy [...] olyasminek, amit képzeletünk alkot meg; akámi is, az, ami – amennyiben van képzetünk róla – a tárgya ezeknek az aktusoknak, szembeállítva önmagunkkal, illetve a felfogó tevékenységünkkel. (Twardowski 1894/1977. 33.)

A tárgyat a következő módon írhatjuk le. Minden, amit egy képzetben megjelenítünk, tehát amit állítunk vagy tagadunk egy ítélet által, amit kívánunk vagy amit elutasítunk valamilyen érzelem által, tárgynak nevezzük. A tárgyak vagy valóságosak, vagy nem valóságosak: vagy lehetséges, vagy lehetetlen tárgyak; léteznek, vagy nem léteznek. Ami mindegyikükben közös, az az, hogy [...] mentális aktusok [...] tárgyai lehetnek, és hogy *genus*nak tekintjük őket, amelyek egy olyan *summum genus* alkotnak, amit úgy szoktunk nevezni, hogy „valami”. Minden, ami ebben a legszélesebb értelemben „valami”, „tárgy”. (Uo. 37.)

Hasonló elképzelést fogalmaz meg Stout is:

Úgy gondolom, biztosan állíthatjuk, hogy a gondolat tárgya soha nem a véges tudatunk tartalma. Ha a tárgy egyáltalán létezik, abban az értelemben, ahogy a gondolkodó referál rá, azaz ahogy érti, vagy felfogja a tárgyat, a tárgy létezése, és mutatis mutandis, a nem létezése is, függetlenül ettől a tudattól. Felvethető, hogy a nemlétezés vonatkozásában egy további külön évré is szükség van. Hasonló a helyzet az olyan tárgyakkal, amelyek nem egyszerűen fiktívnek tekintünk, hanem abszurdnak; gondolhatok egy kerek négyszögre, és eközben felismerhetem, hogy egy abszurd valamire gondolok. De mi az, ami abszurd? Nem maga a gondolat, a tudatom modifikációját értve ezen; hiszen ez ténylegesen létezik, és ezért nem állhat fenn benne semmi olyan belső abszurdítás, ami kizárná a létezését. Amit abszurdnak és nem létezőnek tekintünk az a tárgy. Az, hogy átérezzük a képtelenségünket arra, hogy egyetlen mentális képben [*image*] összekapcsoljuk a kerekiséget és a négyszögletűséget, maga is része annak a tudattartalomnak, ami prezentálja számunkra

a tárgy abszurditását. A „tárgy” szót a „gondolat korrelatívuma” értelemben használom, végig ebben a tanulmányban; a tárgy aktuális létezése vagy nem létezése közömbös. (Stout 1896/1909. 44–45.)

E nézetek szerint az ítélet tárgyait mint létezőközömbös tárgyakat a következőképpen jellemezhetjük:

(i) Az ítélet-tárgy létezése *abból a szempontból közömbös, ahogy a tudat számára megjelenik*; azaz *a hit-tapasztalat szempontjából* nincs különbség abban, ahogy a szubjektum az ítéletaktusban egy létező vagy egy nem-létező tárgyat ragad meg. Amikor azt hiszem, hogy Homérosz írta az *Iliászt*,²⁷ és amikor azt, hogy Dante írta az *Isteni színjátékot*, Homéroszt és Dantét ugyanolyan módon ragadom meg a hit-aktusban. Ha létezett Homérosz, akkor a hit igaz, ha nem, akkor hamis (Russell szerint) – de a hit „fenomenológiája” mindkét esetben ugyanolyan.

(ii) A létezőközömbös tárgyak természete nem teljesen meghatározott.

(iii) A létezőközömbös tárgy nem létező és nem is nem létező, illetve nem mentális és nem is nem mentális (tehát fizikai vagy absztrakt).

IV. KIEGÉSZÍTŐ MEGJEGYZÉSEK

1. Még egyszer hangsúlyozni szeretném, hogy *nem* azt állítom, ez volt Russell saját javaslata, vagy megoldása az ítélet mint pszichológiai aktus tárgyainak a természetéről. Hanem azt, hogy egy ilyenfajta elképzelés *összeegyeztethető* az ítélet természetéről adott logikai elemzésével. Russellnek valóban voltak problémái a nem létező tárgyakkal kapcsolatos hitek *pszichológiai* elemzésével (az ítélet pszichológiai elemzéseinél egyébként szinte mindig létező tárgyakkal kapcsolatos hiteket vizsgált), és úgy vélem, *nem is oldotta meg* ezt a problémát a „többtagú viszony”-elmélet idején. (A későbbi pszichológista, mentális reprezentacionalista elmélet²⁸ könnyen kezelni tudta ezt, a szokásos módon: az ilyen hiteknek van tartalma, de nincs tárgya.) De ebből *nem következik*, hogy a kétféle-elemzés tézisem téves, és Russellnek csak egyféle, tudniillik a bevett értelmezés szerinti elemzése lett volna. Russellnek igenis kétféle elemzése volt az ítéletről: az ítélet pszichológiai elemzésében az aktus/tárgy-elméletet képviselte a 20. század elejétől legalább 1914-ig, de lehet, hogy 1918-ig, amikor áttért a pszichológista, mentális reprezentacionalista állapot/tartalom-elméletre. Ennek a hosszú folyamatnak, amelynek során Russell általános beállítódása fokozatosan eltolódott az empirizmus és a naturalizmus felé, az 1910-es évek elejétől kezdődően több

²⁷ Tegyük fel az érvelés kedvéért, hogy Homérosz nem létezett.

²⁸ Russell 1919/1956; 1921.

állomása volt: az ítélet aktus/tárgy elemzésének a feladására, *egyebek mellett*, az intencionális tárgyak értelmezésével kapcsolatos problémák is ösztönözhatték.²⁹

2. Az intencionális tárgy értelmezése notórius probléma volt a Brentano-iskolában, illetve a fenomenológiai hagyományban általában, aminek egyik kardinális eleme a nem létező tárgyakkal kapcsolatos hitek értelmezése volt, tudniillik, hogy ilyen esetben mi az intencionális tárgy. Russell ismerte ezeknek a nézeteknek egy részét, nemcsak Meinong és bizonyos tanítványai, hanem Brentano és Twardowski nézeteit is. (Husserl elképzeléseivel valószínűleg csak később, a *Logikai vizsgálódások* recenzálásának tervezésekor ismerkedett meg.) Tény, hogy Russell 1905-től elutasította, hogy volnának nem létező tárgyak. Az azonban máig is vita tárgya, hogy helyesen értelmezte-e Meinong nézetét, vagy egyszerűen összetévesztette a meinongi *Aussersein*nel rendelkezőt (a létezés-közömbösséget, létnélküliséget) a nem létezéssel.³⁰ Mindazonáltal, még egyszer, Russell 1907 (a Meinonggal e tárgyban folytatott levelezés befejezése) után is egyértelműen fenntartotta, még 1914-ben is, hogy az ítélet mint pszichológiai entitás *aktus/tárgy* szerkezetű – más kérdés, hogy úgy tűnik, nem tudott megfelelő értelmezést adni az intencionális tárgyak természetéről. Többek között ez a megoldatlan probléma is motiválhatta az ítélet aktus/tárgy elemzésének feladására.

3. Úgy vélem, mindenképpen érdekes eredmény, hogy ha igazam van, és Russell kétféle elemzést adott párhuzamosan (noha nem mindig világosan elkülönítve egymástól), akkor *lehetséges* egy olyan értelmezés, ami szerint Russell ítéletelméletének bevett értelmezése (tehát a logikai elemzés) nincs feltétlenül ellentétben az ítélet mint pszichológiai entitás olyan aktus/tárgy elemzéseivel, amelyek szerint a nem létező tárgyakkal kapcsolatos ítéletek intencionális tárgyai nem nem létező tárgyak, hanem létezőközömbös tárgyak (tehát nem nem egzisztáló, de léttel (*being*gel) rendelkező tárgyak, mint a „duális viszony”-el-

²⁹ Lásd erről pl. Ambrus 2015a. 2015b.

³⁰ Így értelmezi például Russellt Smith 1988. Mások kétségbevonják ezt, és úgy vélik, Russell jól értette Meinong elméletét, de nem fogadta el azt, vö. pl. Perszyk 1993. 4. fejezet. Mint az egyik anonim bíráló rámutatott, annak ellenére, hogy valóban ellentmondásos, hogy Russell helyesen értelmezte-e a meinongi *Aussersein*et (Russell 1905. 531 például helyesen lát-szik értelmezni, Russell 1959/1968. 118–119 viszont félreérti a fogalmat), Russell ugyanakkor az előbbi írásban (1905c. 533) egy olyan érvet is megfogalmazott, amely kifejezetten a (helyesen értelmezett) *Aussersein* fogalom tarthatatlansága mellett érvel, mi több ezt a nézetet megvédi Meinong válaszával szemben is (Meinong 1907. 16; illetve Russell 1907. 439). Ez a kérdés természetesen nagyon fontos annak megítéléséhez, hogy az ítélet russelli pszichológiai elemzése értelmezhető-e egyáltalán úgy, hogy tárgyai létezőközömbös tárgyak, ezért további vizsgálatot igényel, amire azonban itt nem tudok kitérni. Előljáróban: úgy vélem, egyrészt azt kell behatóan vizsgálni, mennyire megalapozott Russell ezen bírálata Meinong *Aussersein*-fogalmával szemben, másrészt pedig azt, hogy más a létezőközömbös tárgyra vonatkozó „pre-kontinentális” elképzelésekre, így például Twardowski és Stout nézeteire mennyiben vonatkoztathatók a meinongi *Aussersein*-nal szembeni érvek. Egy további elvi lehetőség a lehetetlen tárgyra és a nem létező, de lehetséges tárgyra vonatkozó ítéletek megkülönböztetése Russell pszichológiai ítélet-elemzésén belül.

mélet szerint, hanem létezőközömbös tárgyak). Ha pedig ez így van, akkor úgy tűnik, az analitikus filozófia és a fenomenológiai hagyomány bizonyos korabeli megközelítései az ítélet értelmezésével kapcsolatban nem voltak egymást kizáróak, Russell bevett elemzése az ítéletekről nincs közvetlen ellentétben Meinong vagy Twardowski nézeteivel. Ez pedig egyben az analitikus filozófiai és a fenomenológiai megközelítések összeegyeztethetlensége ellen is szólna (legalábbis ebben a kérdésben).

IRODALOM

- Ambrus Gergely 2015a. Elme és ontológia: Russell útja Brentano-tól és Meinongtól a naturalizmus felé. In Márton Miklós – Molnár Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Realizmus, magyarázat, megértés: Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2015. 131–156.
- Ambrus Gergely 2015b. *Tudományos elmefilozófia: a parallelizmustól a materializmusig*. Budapest, L'Harmattan.
- Dolnick, Alexander 2010. *Russell's Multiple Relation Theory of Judgment: Evolution and Demise*. Chicago, Illinois.
http://indigo.uic.edu/bitstream/handle/10027/8648/Dolnick_Alexander.pdf?sequence=1
- Donnellan, Keith. 1990. Genuine Names and Knowledge by Acquaintance. *Dialectica*. 44. 99–112.
- Farkas Katalin 2005: Ismeretség és leírás. *Világosság*. 46/12. 53–60.
- Fitch, Greg – Nelson, Michael 2014. Singular Propositions. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition).
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/propositions-singular/>
- Frege, Gottlob 1980. *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*. Szerk. Gottfried Gabriel et al. Hamburg, Meiner.
- Godden, David M. – Griffin, Nicholas 2009. Psychologism and the Development of Russell's Account of Propositions. *History and Philosophy of Logic*. 30/2. 171–186.
- Husserl, Edmund 1900–1901/2009. *Logikai vizsgálódások*. V. és VI. vizsgálódás (szemelvények). In Varga Péter – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. Budapest, L'Harmattan.
- Meinong, Alexius 1904. Über Gegenstandstheorie. In Alexius Meinong (szerk.) *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth. 1–50.
- Meinong, Alexius 1907. *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Leipzig, R. Voigtländer.
- Meinong, Alexius 1965. *Philosophenbriefe*. Szerk. Rudolf Kindinger. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Perszyk, Kenneth J. 1993. *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*. Dordrecht, Kluwer.
- Russell, Bertrand 1903/1992. *Principles of Mathematics*. London, Routledge.
- Russell, Bertrand 1903/1985. *The Principles of Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press (2. kiadás: London, George Allen and Unwin, 1937).
- Russell, Bertrand 1905/1985. A denotálásról. In I. M. Copi – J. A. Gould (szerk.) *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Gondolat, Budapest.
- Russell, Bertrand 1905. Review of Meinong (ed.) *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. *Mind* (N.S.). 14/56. 530–538.

- Russell, Bertrand 1907. Review of *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* by A. Meinong. *Mind*. 16/63. 436–439.
- Russell, Bertrand 1910. The Nature of Truth and Falsehood. In uó: *Philosophical Essays*. London, Longmans–Green.
- Russell, Bertrand 1910–1911/1976. Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén. In *Miszticizmus és logika*. Ford. Márkus György. Budapest, Helikon.
- Russell, Bertrand, 1912/1992. On Matter. In John G. Slater (szerk.) *Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 6. Logical and Philosophical Papers 1909–13*. London – New York, Routledge.
- Russell, Bertrand 1912/1996. *A filozófia alapp problémái*. Budapest, Kossuth.
- Russell, Bertrand 1914. *Our Knowledge of the External World*. Chicago–London, Open Court.
- Russell, Bertrand 1914/1976a. Az érzéki adatok viszonya a fizikához. In *Miszticizmus és logika*. Ford. Márkus György. Budapest, Helikon.
- Russell, Bertrand 1914/1976b. A tudományos módszer a filozófiában. In *Miszticizmus és logika*. Ford. Márkus György. Budapest, Helikon.
- Russell, Bertrand 1915/1976. Az anyag végső összetevői. In *Miszticizmus és logika*. Ford. Márkus György. Budapest, Helikon.
- Russell, Bertrand 1914/1956. On the Nature of Acquaintance. In R. C. Marsh (szerk.) *Logic and Knowledge*. London, Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand 1918–1919/1956. The Philosophy of Logical Atomism. In R. C. Marsh (szerk.) *Logic and Knowledge*. London, Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand 1919. *Introduction to Mathematical Philosophy*. London, Allen and Unwin; New York, Macmillan.
- Russell, Bertrand 1919/1956. On Propositions: What They Are and How They Mean. In R. C. Marsh (szerk.) *Logic and Knowledge*. London, Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand 1921. *The Analysis of Mind*. London, Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand 1924/1956. Logical Atomism. In R. C. Marsh (szerk.) *Logic and Knowledge*. London, Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand 1927. *The Analysis of Matter*. London, Routledge.
- Russell, Bertrand 1948. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London, George Allen & Unwin; New York, Simon and Schuster.
- Russell, Bertrand 1959/1968. *Filozófiai fejlődésem*. Budapest, Gondolat.
- Russell, Bertrand 1913/1984. *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript. The Collected Works of Bertrand Russell Vol. 7*. Szerk. Kenneth Blackwell – Elizabeth Ramsden Eames. London, Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand – Whitehead, Alfred North 1910–13. *Principia Mathematica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- van der Schaar, Maria 1996. From Analytic Psychology to Analytic Philosophy: The Reception of Twardowski's Ideas in Cambridge. *Axiomathes*. 7/3, 295–324.
- van der Schaar, Maria 2013. *G. F. Stout and the Psychological Origins of Analytic Philosophy*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Smith, Janet Farrell 1988. Russell's Re-evaluation of Meinong, 1913–14: An Analysis of Acquaintance. *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies*. 8.
- Stout, George F. 1896/1909. *Analytic Psychology*. London – New York, S. Sonnenschein – Macmillan.
- Thrush, Michael 2001. Do Meinong's Impossible Objects Entail Contradictions? *Grazer Philosophische Studien*. 62/1. 157–173.
- Twardowski, Kazimierz 1894. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien, Holder.
- Twardowski, Kazimierz 1894/1977. *On the Content and Object of Presentations*. [Twardowski 1894 angol fordítása.] The Hague, M. Nijhoff.

- Varga Péter András 2011. A nem létező tárgy: Az analitikus filozófia és a fenomenológia közös problémája a 20. század elején. In Bács Gábor – Forrai Gábor – Molnár Gábor – Tózsér János (szerk.) *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, L'Harmattan. 83–110.
- Varga Péter András 2013. *A fenomenológia keletkezése*. Budapest, L'Harmattan.
- Varga Péter András 2016. The Non-Existing Object Revisited: Meinong as the Link between Husserl and Russell? In Mauro Antonelli – Marian David (szerk.) *Existence, Fiction, Assumption: Meinongian Themes and the History of Austrian Philosophy*. Berlin–Boston, Walter de Gruyter. 27–56.

FORCZEK ÁKOS

Az ész magánhasználatáról

Az alábbiakban az alárendeltek eszéről lesz szó; a beosztott ész hűségéről akkor, ha gyanútlan, és főleg, ha kétségek háborítják. Akkor, ha kettős életet él egy megalapozottnak tűnő kanti különbségtétel értelmében: nyilvános, illetve magánhasználatában. Dolgozatom középpontjában pedig Kant untig ismert esszéje fog állni, a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?*

I.

A Kant történetfilozófiai esszéitől inspirált gondolkodók mindig komoly figyelmet szenteltek a nyilvános észhasználat – és általában az erkölcs és a politikum között közvetítő, transzcendentális elvvé emelt nyilvánosság – témájának.¹ Eközben a fogalom ellenpárjára, az ész magánhasználatára halványabb fény vetült. Aki a passzivitásba húzódó, lojális ész teljesítményéről szólva nem érte be a kanti definíció elismertelével, az vagy elmarasztalta a bátortalan filozófust,² vagy óvatos ellenvetéseket tett a kellő körültekintés hiányát fájlatva,³ vagy épp progresszív kezdeményezést vélt fölfedezni ott is, ahol nincsen.⁴ Esetleg foga-

¹ Elég Habermast vagy Rawlst megnevezni, ha sejtetni akarjuk, milyen erős impulzusokat bocsát ki máig is a kanti „nyilvános ész” (a *Felvilágosodás-esszé* mellett főképp az *Ama közönsegesen használt szövegről...*, *Az örök békéről* és *A fakultások vitája című írások* lapjairól). Ebben a dolgozatban viszont csak olyan elemzésekre vagyok figyelemmel, amelyek kifejezetten Kant-ra fókuszálnak.

² Lásd például: „Kant tisztában van azzal, hogy a szabadság alapvető jelentőségű, és érelyesen védelmezi is; ám még korának körülményeit figyelembe véve is túl sok engedményt tesz a rendbontástól való félelemnek” (Wood 1999. 308).

³ „A politikai és a racionális autoritás közötti aszimmetria leküzdésének alternatív – még meggyőzőbb – módja lenne, ha megkísérelné jogi és intézményes védelem alá helyezni eszünk nyilvános használatának szabadságát. Kant azonban nem ezt az utat járja” (Deligiorgi 2005. 96).

⁴ „Tézisem, hogy Kant a hatalom önkritikus erőiről, azaz a kormányzatot, a gazdaságot és a civil társadalmat működtető »hivatalokon« belüli reflexió erőiről beszélt” (Vos 2008. 754).

lomtörténeti vizsgálódásokba bocsátkozott,⁵ hogy magyarázatot adjon a *privat* és az *öffentlich* kifejezések paradox, „szubverzív” alkalmazására.⁶ Ezek a különben érzékeny elemzések közömbösnek tűnnek azzal a belső konfliktussal szemben, amelyet a hol hatalom alatt, hol nyilvánosság előtt időző ész vállal; illetve megerősítik, hogy a kanti „two hats”-doktrína (Laursen 1996. 257) útmutatásai alapján e konfliktus kezelhető: Ha a szolgálat a lelkiismeretünkbe vág, a hivatalunkat letesszük. Ha „nem egészen lehetetlen, hogy igazság rejtezik”⁷ az ügyben, a hivatalunkat megtartjuk.

Ezzel Johann Georg Hamannt már a *Válasz* megjelenésének pillanatában sem sikerült meggyőzni: 1784 végén Christian Jacob Krausnak küldött levelében arról ír, hogy az ész nyilvános és magánhasználata közötti distinkcióval a gyám és a kiskorú „két természetének” hüposztatikus egységén munkáló kanti programból aligha támad világosság, de önmagával meghasonlott képmutató annál több.⁸ Nem véletlenül keveri meg a *Felvilágosodás-esszé* amúgy is fölforgatott nyilvános és magánszféráit – szándékosan zavarja össze a szerepei közt támolygó ész: „Mit segít rajtam a szabadság ünneplő öltözete – így a szónoki kérdés –, ha rabruhát hordok otthon? [...] Otthon – azaz a katedrán és a színpadon és a szószéken – fecseghetnek szívük szerint; ott a gyám szerepében beszélnek; majd mindent feledni és cáfolni kénytelenek, amint önmaguk okozta kiskorúságukban robotolniuk kell az államnak.”⁹ Szerinte ez a distinkció korántsem olyan gyümölcsöző, mint amilyennek Kant ábrázolja.¹⁰ S Hamann aggályai szolgálnak számomra is kiindulópontul, amikor a meghasonlott ész kilátásait igyekszem fölmérni.

⁵ Laursen 1996. 253–256. Ezek a vizsgálódások a nyilvános/magánszféra-kutatás roppant irodalmára támaszkodhatnak, amelyről gazdag áttekintést nyújt (s Kantról sem feledkezünk meg) Moos 2004.

⁶ Vagy ilyesféle vizsgálódásokat mellőzve egyszerűen „találóbbr” kifejezéseket: az „inkluzív” és a „korlátozott” észhasználat fogalmait javasolja például Onora O’Neill 1996. 61–62 és 62, 37. jegyzet.

⁷ VKMF 18. Módosítottam a fordítást: Kantnak annyi is elég, ha nem lehetetlen, hogy igazság „rejtezik” (nem pedig „vagy”) benne („darin Wahrheit verborgen läge”). Ezek roppant bizonytalan határok.

⁸ Hamann Christian Jacob Krausnak, Königsberg, 1784. december 18.: „A lényeg persze a kiskorú és a gyám két természetének egyesítése; ám mindkettejükből önmagának ellentmondó képmutatót csinálni: ez nem valami arkánium, amelyről prédikálni szabad.” („Freylich kommt es darauf an, die beiden Naturen eines Unmündigen und Vormunds zu vereinigen, aber beide zu sich selbst widersprechenden Hypokriten zu machen, ist kein Arcanum, das erst gepredigt werden darf”; Hamann 1825. 192.) Hamann leveléhez lásd Garrett Green alapos tanulmányát: Green 1996.

⁹ „Was hilft mir das Feyerkleid der Freyheit, wenn ich daheim im Sklavenkittel? [...] Daheim – d. i. auf dem Katheder, und auf der Bühne und auf der Kanzel – mögen sie plaudern nach Herzenslust, da reden sie als Vormünder; und müssen alles vergessen und allem widersprechen, sobald sie in ihrer eigenen selbstverschuldeten Unmündigkeit dem Staate Scharwerk thun sollen.” (Hamann 1825. 192–193.)

¹⁰ Hamann meghökkentő hasonlata szerint olyan, akár a „kínosan nevetséges” és a „szándékolt mulatságos” – a „Be- und Verlachenswürdigen” – közötti képlékeny különbségtétel, lásd 192. Az utalásrendszer igen szövevényes: Hamann Karl Friedrich Flögel frissen megjelent művére hivatkozik, amely a 17. század végi Angliában dívó vulgáris nyelvhasználatot, a

II.

Kant olyan igazgatási apparátus vízióját vetíti elénk, amelyben a döntéshozó végzése automatikusan célba ér. A szerződéses jogviszony alapján szolgáltatába szegődött ész a legitim megbízások összehangolt rendszerében találja, s így mechanikus, passzív működésmódra korlátozhatja önmagát: egy csavarrá kell lennie a gépezetben, de háborítatlan elgépiesedését a struktúra támogatja is. Hogy megbízása legitim-e (ésszerű-e annyira, amennyire a rendszert racionalizáló nyilvánosság aktuális szabadságfokán ez lehetséges,¹¹ s ha nem, elbírja-e még a lelkiismeret), azt a morális törvény „fényében” látja. Amennyiben autonóm észhasználatot feltételező morális ítélete szerint a megbízás vállalható, vissza kell vetnie magát a heteronóm ész, a kiskorúság állapotába: idegen észre támaszkodik, az ő nevében, ügyvivőjeként cselekszik, egyszóval mechanikusan használja saját megismerőképességeit. Vagy *A tiszta ész kritikáját* idézve, az emberi és a nem-emberi másfajta interferenciájának képével élve: mintha az idegen ész „gipszlenyomata” volna (TÉK A 836/B 864 [650]) – aki/amely talán nagyon is elismerésre érdemes. Egy merész képzettársítással gondoljunk csak a mannheimi antik másolatgyűjteményt meglátogató Lessing benyomásaira, aki a gipszlenyomatok tanulmányozásában nagyobb örömét lelte, mintha Rómába zarándokolt volna az eredeti alkotásokhoz, és vetítsük állítását a hatalmi szervezetre: a döntéshozók „legtöbbször túl sötét vagy túl magas helyen állnak, vagy a hitványabbak között eltűnnek”; hű reprezentánsuk inkább hasznára válik annak, „aki körüljárni, érezni és több szempontot érvényesítve megfigyelni akarja” őket.¹² De a képmásnak mindeközben önmagához is hűségeseznek kell lennie; és ennek az erkölcsileg megalapozott, rendszerstabilizáló regresszióknak és a mindig éber autonóm ész folytonos reflexiójának dinamikus összjátékán (e játék lehetőségén és eredményességén) áll vagy bukik az ész magánhasználatának hitelessége, s hogy a példás hivatalnok megőrzi-e becsében *A gyakorlati ész kritikája* lapjairól¹³ ismert személyiségét, vagy sem.

A játéktér olykor azonban nagyon behatárolt. Az *Antropológiában* azt olvassuk, hogy a beosztott nem ismerheti a cselekvést elrendelő elvet – ezt egyenest titkolni kell előle (*Antropológia*, 122) –, passzív eszének autonóm mélyéből tehát bizonytalanul reflektál. Szüksége van a nyilvánosság aktuális szabadságfoka szerint hangolt, megkéső visszajelzésekre, hogy támpontokat nyerjen a mögöttes

„kantischer Styl”-nek fordított Cant-style-t is tárgyalja. Akármit is bogozzunk ki a Hamann-levélből, a megfejtés aligha lesz hízelgő Kantra nézve. Lásd Flögel 1784. 174–175; 250.

¹¹ A fakultások vitájából tudhatjuk, hogy sohasem lesz maradéktalanul ésszerű, lásd FV 365–366.

¹² A Lessing múzeumlátogatásáról beszámoló Schiller-szöveget Radnóti Sándor fordításában idézem: Radnóti 2010. 110.

¹³ Sok helyütt, de legalábbis legszebben a *gyakorlati ész kritikája* lapjain olvashatni róla a kötelességről szóló panegyricus után, GyÉK 106–107.

koncepció földterítéséhez. De ha homályban tapogatózik is: aláírta a szerződését, és ő viseli a felelősséget azért, hogy elszegődött egy ködbe burkolt észfogalmakkal vezérelt apparátus szolgálatára. Efelől Kant nem hagy kétséget (máskülönben az ügyvivő-végrehajtó ész nem is volna ész; lásd Vos 2008. 757).

De mit kell végbevennie ennek a „privát”, átmeneti zónába zárt, hol gépi, hol emberi vonásokat öltő észnek, ha egyúttal a felvilágosodás közönségéhez is számlálná magát? S hogyan lássa el feladatait, ha a nyilvánossággal szembeni tolerancia, illetve a felvilágosodás közötti kölcsönkapcsolat szálai szétfoszlanak, s az előbbi nemigen gyarapítja a ráció tekintélyét? Az *Über die Buchmacherei* című „esszé” második része (a Nicolainak mint kiadónak címzett nyílt levél) a bizonyosság rá, hogy felszabadítónak hitt „interdependenciájukat”¹⁴ illetően Kantot is kételyek gyötörték élete végén. (Erről lásd Márkus 2012.) 1798-ban már korántsem magától értődő, hogy a publikum beválthatja a hozzá fűzött reményeket, és sorjában fölszámolja majd, ami irracionális. Sőt az *Über die Buchmacherei* éppen arról tanúskodik, hogy minden várakozást keresztülhúzva a nyilvánosság olyasféle médiummá lehet, amelyben „a látszat fölülkerekedik a valóságon” (*Über die Buchmacherei*, AA VIII 437). A passzív ész akkor – látni fogjuk – igen csak uralhatatlan helyzetben találja magát.

A *Válasz a kérdésre* persze még nagyvonalú, optimista szöveg: Úgy tűnik, az idegen megbízások rendszere mindig kellőképp transzparens ahhoz, hogy a morális törvény „túlharsoghatatlan” szavára (GyÉK 46) szerződésünket aláírjuk vagy széttepjük, a korrekciós javaslatokat érlelő tisztviselő pedig belső feszültségek nélkül tölti mindennapi kiskorúságának „egypár” hivatali óráját.¹⁵ Az ész önkorlátozása sem igényel differenciáltabb tárgyalásmódot. Ahogyan például a járőr kiszáll a tiltott területre, és távozásra bírja az ott tartózkodót, vagy ahogyan a jegyző megvonja a fölkínált munkalehetőséget elutasító polgártársa ilyen-olyan jogosultságát, úgy prédikál a lelkes, történeti tudására hagyatkozva és a felekezeti hittételek gyakorlati tanulságait fejtegetve. Nincs különbség, mindenütt ugyanaz a mechanikus ész cselekszik.

Kant persze nem állítana ilyet. A gipszlenyomat képével és a *cognitio historica* frissen beemelt fogalmával időközben olyan Kant-szövegeket vontam a vizsgálódás látóterébe, amelyek alkalmat nyújtanak egy másik kanti distinkció, a történeti és a racionális (*ex datis* és *ex principiis*) megismerés párosának elemzésére

¹⁴ Ahogyan azt Onora O'Neill modellálja (O'Neill 1989. 28–50).

¹⁵ Laursen (1996. 257) hívja fel a figyelmet a porosz kultuszminiszter, Karl Abraham Freiherr von Zedlitz Kanthoz címzett levelére (1778. augusztus 1.), amely némiképp a filozófus érveit előlegezi: az egyetemi hallgatóknak meg kellene érteniük – véli Zedlitz –, „hogy bizony a napnak csupán egynéhány órájában vagyunk bírók, *ügyvédek*, prédikátorok, orvosok, és oly sok órában Emberek, amikor még egyéb tudományokra is szükségünk van” („...daß man doch nur wenige Stunden des Tages Richter, *Advocat*, Prediger, Arzt, u. in so vielen Mensch ist wo man noch andre Wißenschaften nötig hat”). AA X 236. Kiemelés az eredetiben.

is. Ezzel világossá válhat, hogy Kant a passzív ész rendszerstabilizáló funkcióját a fentieknél árnyaltabban látja; érdemes tehát kitérni erre, ha tudni akarjuk, mit remélhetünk a hivatalnoktól.

III.

Első pillantásra az ész magánhasználatát jól megfeleltethető a *cognitio ex datis* alkalmazási körének. A *Felvilágosodás-esszé*ben lefestett lojális beosztottra biztosan illik e Christian Wolfftól örökölt fogalom:¹⁶ *ex datis* gazdálkodó, utánzó, úgyszólván mechanikus¹⁷ ésszel állunk szemben, aki (hogy *A tiszta ész kritikájának* már emlegetett szakaszát idézzem) „csak annyit tud, és csak annyiról alkot ítéletet, amennyi adva volt neki. [...] Idegen ész követve művelte ki önmagát [...]. Jól felfogta és megőrizte, azaz megtanulta a rendszert, mintha gipszlenyomata volna egy eleven embernek.” (TÉK A 836/B 864 [650].) Úgy tűnik, Kant pontosan azt várja a parancs, az előírás, a káté célszerűségén töprengő tisztától, közszolgától és lelkésztől, hogy posztjaikban szorítkozzanak történeti ismereteikre. Aki rájuk tekint, a felsőbbség arcúait lássa. Ellenben „tudósi minőségben” (*als Gelehrter*) előadott észrevételeiknek *ex principiis cognitióra* kell vallaniuk: Kant a nyilvános észhasználat fórumain éppen a tárgyi tudás történeti jellegének felszámolására, az *ex datis cognitio* racionalizálására bátorít;¹⁸ hogy a *Gelehrter* meglátásait a priori merítse „az ész általános forrásaiból” (*ex principiis*) (TÉK A 837/B 865 (650); illetve *Metafizikai előadások* (Pölitz), 12), s így azok szubjektív értelemben is az ész ismereteinek bizonyuljanak. Tehát például a lelkésznek történeti ismereteket (az egyház tanítását) kell forgalmaznia a szószéken; a *cognitio historica* velejének tekintett, tiszta – *ex principiis* fakadó – észvallás propagálását csak a biblikus teológusokkal hadakozó „filozófiai írásmagyarázók” táborában, a fakultások nyilvános vitájában engedheti meg magának (FV 368–383). A *Válasz a kérdésre* kétségkívül támogatja e fogalom párok (privát észhasználat – *cognitio ex datis*; nyilvános észhasználat – *cognitio ex principiis*) egymásra vonatkoztatását.

Kant azonban másutt arról értekezik, hogy nem minden tisztségben állja meg a helyét, aki pusztán történeti tudásra támaszkodik. Bizonyos pozíciók betöltéséhez nem elég a lapos fő (*Pinsel* – aki nem képes egyébre, csak tanul és utánoz) – ezek egy koponyát követelnek (*Kopf* – aki legalábbis önállóan gondolkodik).¹⁹

¹⁶ Ehhez lásd Albrecht 1982.

¹⁷ *Metafizikai előadások* (Pölitz), 12; lásd még Immanuel Kant: *Logik*. AA IX 76.

¹⁸ Ehhez (és általában a *cognitio ex datis* / *cognitio ex principiis* distinkcióhoz) lásd Kisbali 1993, főleg 290–293.

¹⁹ ÍK 224. Itt Kant természetesen nem hivatalnokokról beszél, hanem a tudományok és művészetek művelőiről. De az okfejtés lényege, hogy sem a *Pinsel*, sem a *Kopf* nem zseni – s az előbbieket kellőképp általánosan jellemzi ahhoz, hogy a tudományok és művészetek szféráján kívül is felfedezhessük őket.

S a javasolt fogalmi párhuzam így már nehezebben követhető. Mert a passzív ész nem egyszerűen fölfüggeszti magát, és a morális törvény tükrébe mered, hanem a magasabb polcokon azt is megkívánják tőle, hogy mindeközben produktív maradjon. A *Logik*ban ez áll:

Némely racionális ismeretnek pusztán történetileg birtokában lenni káros, ez más esetekben viszont mindegy. Így például a hajóskapitány történetileg tudja táblázataiból a hajózás szabályait, s ez neki elég is. Ha azonban a jogtudós csupán történetileg bírja a jogtudományt, úgy teljesen alkalmatlan arra, hogy valódi bíró s még inkább törvényhozó legyen. (*Logik* AA IX 22.)

Kant szerint egy hajóval a mechanikus ész is elboldogul: nem szükséges beleásnia magát a korabeli holdelméletekbe (L. Euler, T. Mayer), csak igazodjon ki a *Berliner Kalender* ezekből lepárolt hajózási almanachjaiban. Ha megbízható értelemre támaszkodik, amely a szemléleti sokféleséget „hozzámért” fogalmakban objektiválja (*Antropológia* 119–120), akkor a táblázatok segítségével képes meghatározni aktuális földrajzi helyzetét: nincs egyéb teendője, mint hogy a különöst az általános alá szubszumálja.²⁰ A bírói ítélettel azonban másképp áll a dolog. Ez ugyanis sohasem pusztá állásfoglalás, az eset tautologikus besorolása a találó paragrafus alá,²¹ hanem a törvény konkretizálása, olyan applikáció, amely mindenkor „produktív jogkiegészítés” is (Gadamer 2004. 366–367). A bírónak tehát az „elvek felállításának képességével” is rendelkeznie kell (TÉK A 300/B 356 [302]; *Antropológia* 122), máskülönben „a pusztá empirikus jogtan” tudójaként a Phaedrus-mese fafajéhez hasonlít, mondja Kant: „lehet, hogy szép, csak sajna nincs benne agy”.²² A joganyagot nem formuláik, hanem elveik szerint (TÉK A 134/B 173 [173]), azaz konstruktív (de jogdogmatikailag is feldolgozható) módon kell a konkrét esetekre alkalmaznia. Ez a törvényhozóra kiváltképpen igaz (jóllehet deskriptív-normatív nézőpontból a jogalkotás és a jogalkalmazás közötti különbség viszonylagos; lásd Wróblewski 1992. 317–321), hiszen munkájának a társadalmi gyakorlatok leginkább célravezető, érvelő interpretációján kellene nyugodnia.²³

Ahogy tehát a legszűkebb illetékességi köröktől, a csupán józan értelmet és beidegzett ítélőerőt igénylő feladatellátástól fölemelkedünk az általánosabb szabályok kreatív eseti konkretizációit megkövetelő felelős tisztségekig, egyre

²⁰ Ezzel a szubszumpcióval persze korántsem oldott meg mindent, így Kant példája legalább annyira félrevezető, mint amennyire megvilágító erejű; a korabeli táblázatok ugyanis nem pontosak (lásd ehhez Wepster 2009). A hajózási almanachokat a *Berliner Kalender* közölte (Wepster 2009. 29).

²¹ Lásd például, hogy Wróblewski sokat hivatkozott modellje hogyan helyezi el a szubszumpció aktusát az applikáció lépéseinek sorában: Wróblewski 1992. 31.

²² Az *erkölcsök metafizikája* 325. Lásd még az *Ama közönségesen használt szövekről...* című esszé cselekvésképtelen orvosainak és jogtudorainak esetét a konzíliumon (169).

²³ Ronald Dworkin könyvének vezérgondolatát visszahangozva (lásd Dworkin 1986).

elevenebb a passzív ész, egyre nyilvánvalóbb, hogy az ember „több mint gép” (VKMF, 22). „Az alárendelteknek nem szükséges eszeskedniük (töprengeniük) [*räsonniren*] – írja Kant az *Antropológiában*, [...] a hadvezérnek (generálisnak) azonban kell hogy esze legyen, mert számára aligha adható minden előfordulható esetre instrukció” (*Antropológia* 122). „Az ezekhez az egymástól különböző ténykedésekhez szükséges talentumok igencsak különbözők. Van, aki ragyog a második polcon, a legfölsőn ellenben észrevehetetlenné törpül.” (*Antropológia* 120.)

Mármost a *Fekvilágosodás-esszé* nem foglalkozik az ész mechanikus működés-módjának ezekkel az árnyalataival. Kant számára nem kérdés: az ügyvivő ész passzivitása megférhet a szellem finomságával, és sokszor csupán egy *Kopf* reprezentálhatja hűségesen a monarchát. De jegyezzük meg: az ész nyilvános és magánhasználata közötti distinkció értelmében a *Kopftól* akkor is elvárjuk, hogy leleményesen, alkotó módon bányon az előírásokkal, ha ezeket időközben előítéletekként, ésszerűtlen, merőben történeti ismeretekként leplezte le. A járőr akkor is fölszólíthat bárkit a tiltott terület elhagyására, ha kétségei vannak, származat-e méltányos elvből efféle utasítás. A jegyző akkor is megvonhatja ezt vagy azt a jogosultságot, ha a jogszabályt nem szívlelheti „teljes meggyőződéssel”. A bíró akkor is képes a törvény produktív applikációjára, ha e jogforrást egyébként szerencsétlennek tartja, mert például más jogszabályok csorbítják, vagy feloldhatatlanul inkonzisztens velük. A lelkészt az sem gátolhatja a kijelölt igeszakasz „gyakorlati tanulságokkal” szolgáló aktualizációjában, ha a történeti kinyilatkoztatásra, az észhit e „vehikulumára” (FV 369; VPÉHB 250) csupán úgy tekint: „nem egészen lehetetlen, hogy igazság rejtezik” benne. Az „irracionális” *cognitio historica*val *ex principiis* kell sáfárkodniuk, csak így tehetnek eleget a megbízásuknak, máskülönben akaratlanul is szerződésszegést követnének el.

Kevés szó esik arról,²⁴ hogy legkésőbb az utolsó példánál már senki sem gondolhatja komolyan, hogy az ilyesféle észhasználat rendszerstabilizáló erő volna. Fontoljuk meg: aki egy parancs, jogszabály, hitcikkely stb. időtállóságában kételkedni kezd, történeti tudásának racionalizálása során azt tapasztalja meg róla, hogy önkényes aktualizáció: egy magasabb elv, egy társadalmi praxis, egy „benső vallás” stb. ésszerűtlen interpretációja. Kant tehát nem kevesebbet kíván az észtől, mint hogy tudjon produktív módon, azaz „minden konkrét szituációban

²⁴ A Hamann-levélen kívül csak Jens Kulenkampff tanulmányában találkoztam ezzel a nagyon triviális belátással: „Itt Kant azonban elsziklik valami fölött, ami döntő: jelesül hogy a prédikátor, aki nem hiszi, amit hirdet, nem meggyőző és nem hiteles. Amilyen kevésbé parancsolhatja meg gyülekezetének, hogy higgyen, oly kevésbé képes huzamos időn át meggyőzően játszani, mintha hinné, amit prédikál. Azaz éppen a nyilvános és a privát észhasználat közötti hasadás állapotában nem tudja többé tisztessen ellátni a hivatalát.” Kulenkampff e tekintetben döntő különbséget lát a lelkész („legalábbis a protestáns lelkész”) és más tisztviselők között, lásd ugyanott: „Egyfelől a tiszt és a pénzügyi tanácsos, másfelől legalábbis a protestáns lelkész között az az alapvető különbség, hogy az utóbbi esetében a hivatali köteletségnek megfelelő *cselekvés* és a *gondolkodás* nem választhatóak szét” (Kulenkampff 2010. 333; kiemelés az eredetiben). Ez a merev elhatárolás biztosan nem állja meg a helyét.

újból és másképp” (Gadamer 2004. 345) aktualizálni hibás aktualizációkat a hiba szellemében. Az érdekel, hogy egyáltalán képes-e erre; s a választ magától Kant-tól szeretném előcsalni.

IV.

Jóllehet *A fakultások vitájában* nem találkozunk a *Felvilágosodás-esszé*ben etabliozott fogalom párral, ám a kétféle észhasználat közötti különbségtétel ki-tapintható a tizennégy évvel későbbi műben is. Időközben a magánszféra és a nyilvánosság jelentésmezői ismét átrendeződnek. Az 1784-es szövegből ismert nyilvános ész szabadsága az alsó és a felsőbb fakultások küzdőterére korlátozó-dik,²⁵ és a „voltaképpen tudósok” afféle magánügyévé lesz, míg a passzív ész most „a nyilvánosság előtt” teszi a dolgát – azonban ez a szigorúan cenzúrázott *öffentlicher Gebrauch* csak a néhai *Privatgebrauch* új neve. A „tudományosság hivatalnokai” vagy „iparosai” kettős kontroll alatt állnak: történeti ismereteik körét a felsőbb fakultások, e tudás instrumentalizálásának módját pedig a kormányzat szabja meg. A lelkész, a jogász, az orvos idegen ész – a teológiai, a jogi, az orvosi fakultás – hű képmásaiként kamatoztatják helybenhagyott tudományukat (FV 348–349). A szószékről például csakis olyan homíliát hallani, amely a biblikus teológusok trónra sandító exegetikai praxisával összhangban hirdeti ki a perikópa „gyakorlati tanulságait” – gyakorlati tanulságokat, „épületes üzenetet” tehát: mert a rambachi²⁶ *subtilitas applicandi* nélkül Kant szerint is elképzelhetetlen²⁷ egy prédikáció.

De érdemes itt megállni kissé. Milyen gyakorlati tanulságokat tartogat gyülekezete számára a felvilágosodott lelkész? – A félreértést elkerülendő: a kérdés távolról sem az, hogy a Kant korában emelkedő bibliakritikai hullám²⁸ teret hagy-e még egyáltalán az írásmagyarázat applikatív mozzanatának.²⁹ A kérdés az, hogy „mire jó” egy „előítélet”, ha történeti jellegének fölszámolása után nem kaphat szót észismeretként. A prédikáció példája alkalom csupán a probléma mélyebb megértésére.

²⁵ Leszűkült – vagy már 1784-ben is ez volt „tűzfészek”, ahonnan a felvilágosodás fénye szétárad. Márkus György szerint az előbbi, Habermas szerint az utóbbi a helyzet, lásd Márkus 2012. 751, illetve Habermas 1993. 176.

²⁶ Avagy nem rambachi; lásd Grondin 2000. 160; és ugyanott a 87. jegyzet is.

²⁷ Lásd FV 407; de ez a *Felvilágosodás-esszé*ből is nyilvánvaló, lásd 18.

²⁸ Lásd a „wolfenbütteli fragmentista” Lessing által közreadott műve, azaz H. S. Reimarus *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* című posztumusz munkája nyomán az 1770-es évek közepén kibontakozott *Fragmentenstreit*ot. Kant a VPÉHB egy lábjegyzetében maga is hozzászólt a vitához, lásd 209. Ehhez lásd Allison 2012.

²⁹ A történeti-kritikai módszer teológiai hasznát – és így homiletikai szempontból is megtermékenyítő voltát – könyvtárnyi irodalom taglalja. Azért emelem ki éppen Bartont (2007. 173–177), mert ő az interpretáció Rambach–Gadamer-i mozzanataira hivatkozva érvel, s fentebb már e mozzanatokra utaltam én is.

„A biblikus teológusnak arra sincs fölhatalmazása, hogy az Írás fordulatainak valamiféle nem szó szerint vett [mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffend],³⁰ hanem, mondjuk, morális értelmet tulajdonítson” – olvassuk *A fakultások vitájában*. Ha mégis elrugaszkodna a betűktől, „akkor, mint Romulus öccse, ő is átugraná az egyedül üdvözítő egyházi hit falát, és az önálló ítélkezés és a filozófia szabad terepére tévedne, ahol, kikerülvén az egyházi kormányzat fennhatósága alól, kitenné magát az anarchia minden veszedelmének” (FV 355). Ez a „*purus, putus*” teológus persze csak hipotetikus ellenfél, a *cognitio historica* archetípusa, módszertani műfogás. Kant utóbb rámutat arra, hogy a *Freiheitsgeist* a biblikus teológusok exegézisére is hatással volt olykor, amivel „egész világosan megvalótlották, hogy vallási ügyekben az ész az Írás legfőbb magyarázója” (FV 375; a fordítást módosítottam). Hogy e „vallomás” ellenére sem csöndesült el a fakultások vitája, annak nyilván az húzódik meg a háttérben, hogy a teológus esze, miközben az Igét magyarázza, egyszersmind az Ige szolgálatában áll. És Kant is „nagyon kétli”, hogy szabad volna másképpen tennie.³¹ A filozófiai és a teológiai fakultás konfliktusa végső soron a kinyilatkoztatás fogalma körüli nézetkülönbségben összegezhető, tudniillik, hogy az ész legitimálja-e a kinyilatkoztatás igazságigényét, vagy a kinyilatkoztatás igazságigénye önnönmagát legitimálja, jöllehet mindenkor a saját határait érzékelő észnek kell megfelelnie rá.³² Mármost ha a biblikus teológus „*purus, putus*” álláspontja absztrakció is, könnyen belátható, hogy a teológiai fakultás „az írásmagyarázat filozófiai alaptételeit” – ahogyan ezeket Kant vázolja – sohasem fogadhatja el. Nem redukálhatja a „benső vallás” morális értelmére az Írást, és kiképzett „hivatalnokai” vagy „iparosai” sem járhatják ezt az utat. A kinyilatkoztatást nem a vallás „organonjaként” vagy „vehikulumaként” értik, a szószéken tehát a bibliai hittapasztalatok kifejezésével egybecsengő („mit dem Ausdruck zusammentreffend”) tolmácsolásban fogják érvényre juttatni a „gyakorlati tanulságokat” kibontó *subtilitas applicandi* momentumát.

De az észhit perspektívájából ezt a momentumot már nem lehet így visszanyerni. Vegyük például a kereszténység voltaképpen *differentia specificá*ját: Levonhatók-e Kant szerint gyakorlati tanulságok a Szentháromság dogmájából, úgy, ahogyan ez Isten önmagában való létéről közöl ismereteket, ahogyan tehát az ész magánhasználatában tárgyalni kell? A filozófus sokat hivatkozott szavai szerint:³³

³⁰ Kant itt diplomatikusabb, mint a fordítója.

³¹ „[H]a a biblikus teológus felhagy vele, hogy a maga szolgálatába állítsa az észet, a filozófiai teológus is fölhagy majd azzal, hogy saját ítélleteinek igazolására használja a Bibliát. Igencsak kétlem azonban [pontosabban: »nagyon« – »Ich zweifle aber sehr«], hogy az előbbinek ezt az egyezséget szabad volna elfogadnia.” FV 380 (kiemelés az eredetiben).

³² Lásd Eberhard Jüngel tanulmányát a teológus szemszögéből: Jüngel 2005. 26.

³³ A 20. század második harmadától roppant bőségben felvázolt/kidolgozott Szentháromság-teológiák (pl. K. Barth, K. Rahner, J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, J. Moltmann, L. Boff, E. Jüngel, W. Pannenberg, W. Kasper, G. Greshake) nemigen mulaszthatják el, hogy

[a] szentháromság-tanból, ha szó szerint vesszük, *gyakorlati tekintetben mi sem levonható*, még ha mindjárt érteni vélnénk is, és csak még kevesebb adódik, ha rácszmélünk, hogy egyáltalában minden fogalmunkon túlhalad. – Hogy az istenségben három vagy tíz személyt kell-e tisztelnünk, a tanítvány éppoly könnyedséggel hiheti pusztá szóra, mert a több személyben (hiposztázisban) rejlő egy Istenről nem alkothat fogalmat magának, s még inkább, mert a különbségből élete vitelére nézvést egyáltalán nem vonhatna el egymástól eltérő szabályokat. (FV 372. A fordítást módosítottam. Kiemelés az eredetiben.)

Az egy isteni lényeg „három specifikusan különböző erkölcsi minőségében”, „nem fizikai, hanem morális” személyiségében gondolkodó (szabellianus teológémákat idéző) kanti koncepcióból az erre fogékony tudós közönség kétségkívül leszűrhet gyakorlati következtetéseket is (VPÉHB 279; a fordítást módosítottam). De aki így racionalizálta történeti ismereteit, annak nincs többé saját, „újból és másképp aktualizált” – azaz megértett – üzenete a *gyülekezete* számára; ezt Kant voltaképp maga mondja ki. Ez a lelkész ismételni fog, történeti tudásának „irracionalis” rétegeiből *adiaphoronokat* hord elő (FV 374), prédikációjának applikatív mozzanata korábbi applikációk utánzása lesz. Viselkedése az *Antropológia* szavával a megrögzöttséghez (*assuetudo*) válik hasonlatossá. Idegen megbízása úgy hat, akár egy

belső fizikai készítés arra, hogy a továbbiakban is akként járjon el, ahogy odáig eljárt. Épp ezáltal még a jó cselekedeteket is megfosztja morális értéküktől, hisz elveszi az elme szabadságát, s túl ezen, ugyanannak a tettnek gondolatlan ismételtetésére (monotónia) bír, nevetségessé téve ezzel őt. – A megszokott töltelékszavak (a pusztán a gondolati úrt kitölteni hivatott *frázisok*) a hallgatóban szüntelen aggodalmat keltenek, hogy netán előlről végig kell hallgatnia a kisdéd szónoklatot, a szónokot magát pedig beszélőgéppé [*Sprachmaschine*] silányítják. Az ok, amiért undort kelt bennünk mások megrögzöttsége, abban rejlik, hogy ilyenkor túlságosan is előtör az emberből az állat, és *öszönszerűen*, a megszokás szabálya szerint mintha egy másik (nem-emberi) természetűtől vezetettne, s így fennáll a veszély, hogy egy osztályba sorolják a baromokkal. (*Antropológia* 52. A fordítást módosítottam. Kiemelések az eredetiben.)

Nehéz elképzelni, hogy e *Sprachmaschine* szolgálata jótékony volna a rendre; ahogyan azt is nehéz elképzelni, hogy „kisdéd szónoklata” hallatán bárki is ettől a *Pinseltől* várná a felvilágosodás előmozdítását. Márpedig a lelkésze paradig-

szembenézzenek *A fakultások vitája* e passzusával (s persze *A vallás a pusztá ész határain belül* 3. fejezetét záró *Általános megjegyzéssel*). Rendre igen leleményesen racionalizálják Kant Szentháromság-értésének történeti jellegét. Bár nagyon különböző koncepciókról van szó, mind egyetértene Walter Kasper remek könyvének Kantot fricskázó konklúziójával: „A hármas-egy Istenről szóló üzenet tehát éppen a mai helyzetben elsődleges pasztorális jelentőséggel bír” (Kasper 1985. 354).

matikus eset: úgy prédikál, ahogyan általában a passzív ész teljesíti irracionálisnak ítélt megbízását; ahogyan a parancs betűjét követi, a törvény formuláját alkalmazza, ha értő aktualizációjára nem képes többé, mert számára igazi értelmé már éppen a céltévesztettsége. Talán nem is annyira meglepő, hogy Kant *A fakultások vitája* egy pontján egyszerűen félresöpri saját irányelveit. Amikor az első szakasz végén azzal int búcsút a lelkészeknek, hogy az Írást csupán a gyakorlati észeszmék szemléltető anyagaként használhatják prédikációikban (FV 407), akárhogy nézzük, szerződésszegésre buzdít, s még a következetesség látszatával sincs gondja. A Hamann-levél szédelő, meghasonlott reformereinek útjára küldi őket.

A csavaros kanti program szerint e hasadás a szabadság forráshelyévé válhatna.³⁴ Hiszen éppen a *cognitio historica*ra hagyatkozó regresszió nyithatná meg a *cognitio philosophica* hatóterét,³⁵ a napi „egypár óra” engedelmesség árán bontakozhatna ki az „elő-ítéletek” racionalizálására irányuló kritikai reflexió ereje. E mögött azonban az a hallgatólagos előfeltevés munkál, hogy a nyilvánosság valóban betöltheti közvetítő szerepét hatalom és ész között. Kant még a felvilágosodás utolsó fejezetének utolsó lapján, az *Über die Buchmacherei*ben is hitet tesz emellett.³⁶ Nem az „újdomságra és skurrilitásra” (*Über die Buchmacherei*, AA VIII 436) vágyó „idióták” (FV 348, 362, 401) közönségére gondol, akiknek egyetlen kérdésük sincs, ám válaszuk mindenre akad (*Reflexionen zur Logik*, 1938. AA XVI 164), hanem a *Gelehrter*-nyilvánosságra: azokra, akiket nem telít el a robotból megkeresett „mindennapi kenyér”, kívánják a felvilágosodás „pazar [*geil*] utóételét” is (Hamann 1825. 193). Ha a *Kopf* engedelmeskedik, a maga helyén halathatja hangját; s e hang majd áthatja „a nép érzületét”, végül „a kormányzat alapételeit” is – vallja Kant (VKMF 22). A „privát ész” passzív hűsége a „nyilvános ész” tekintélyének alapzata. De szaporíthatjuk az óvatos ellenvetések sorát is, ha megpillantjuk a *Kopf*ból kiütöző *Sprachmaschinét*, az emberi és a nem-emberi intenzív elkeveredésének tüneteit nyögő észt. Mert talán éppúgy rombolja „a közösség rendjét és egységét”, mint a „kotnyeles” okoskodás, és engedelmissége újabb akadályokat gördít „szabad munkálkodása” elé. Talán kivédhetlenné válik a morális törvény és a hivatali kötelesség kínos kontaminációja. S meglehet, a *Kopf* olyan helyzetben találja magát, ahol eszének sem nyilvános, sem magánhasználatától nem remélhetünk már semmit.

³⁴ „A hasadás a szabadság helye” (Dolar 1992. 67).

³⁵ Slavoj Žižek más összefüggésben ugyancsak rávilágít erre, lásd Žižek 1989. 87.

³⁶ Márkus 2012. 765; lásd *Über die Buchmacherei*, AA VIII 438: „[...] aminek [ti. annak, hogy a könyvkiadás iparága gátlástalanul kiszolgálja az olvasóközönség ízlését] aztán mégis csak megvan a maga haszna, ha nem is épp a szándékai szerint való: ti. hogy e végül is élmélyítő[vé váló] komédia révén annál inkább alkalmassá válik arra, hogy utóbb alapos munkát végezzen a tudományokkal.” – „[...] welches dann doch auch seinen, wenn gleich nicht eben beabsichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Possenspiel sich hernach desto ernstlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wissenschaften anzuschicken.”

IRODALOM

A hivatkozott Kant-szövegekre a következő címekkel, rövidített címekkel, illetve rövidítésekkel utalok:

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1902– (Akademic-Ausgabe = AA/kötetszám/a kötet kiadási éve/oldalszám).

A tiszta ész kritikája. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz. 2004. (TÉK)

A gyakorlati ész kritikája. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 2004. (GyÉK)

Az ítélőerő kritikája. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 2003.

Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? In Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Összeáll., jegyz. Mesterházi Miklós; ford. Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus, 1997. 13–22. (VKMF)

Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Összeáll., jegyz. Mesterházi Miklós; ford. Mesterházi Miklós. Szeged, Ictus, 1997. 167–212. (*Ama közönségesen használt szólásról*)

A fakultások vitája három szakaszban. In Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Összeáll., jegyz. Mesterházi Miklós; ford. Mesterházi Miklós. Szeged, Ictus, 1997. 335–455. (FV)

A vallás a pusztaság határain belül. In Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat. 1980. 129–349. (VPÉHB)

Pragmatikus érdekű antropológia. In Immanuel Kant: *Antropológiai írások*. Összeáll., ford., jegyz.: Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 2005. 7–306. (*Antropológia*)

Az erkölcsök metafizikája. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 1991. 293–614.

Immanuel Kant előadásai a metafizikáról Karl Heinrich Ludwig Pölitz kiadásában. In Immanuel Kant: *metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz. 2013. 9–262. (*Metafizikai előadások* [Pölitz])

Egyéb hivatkozott irodalom:

Albrecht, Michael 1982. Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff? *Studia Leibnitiana*. 14. 1–24.

Allison, Henry A. 2012. Reason, Revelation, and History in Lessing and Kant. In Henry A. Allison: *Essays on Kant*. Oxford, Oxford University Press. 254–273.

Barton, John 2007. *The Nature of Biblical Criticism*. Louisville–London, Westminster John Knox Press.

Deligiorgi, Katerina 2005. *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany/NY, State University of New York Press.

Dolar, Mladen 1992. A felvilágosodás öröksége. Foucault és Lacan. Ford. Babarczy Eszter. *Nappali Ház*. 4/1. 63–71.

Dworkin, Ronald 1986. *Law's Empire*. Cambridge–London, Harvard University Press.

Flögel, Karl Friedrich 1784. *Geschichte der komischen Literatur*. Erster Band, Liegnitz–Leipzig, David Siegert. Digitalizálva:

<https://play.google.com/store/books/details?id=p4NYAAAAcAAJ&rdid=book-p4NYAAAAcAAJ&rdot=1> (legutóbbi hozzáférés: 2016. január 31.)

Gadamer, Hans-Georg 2004. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris.

- Green, Garrett 1996. Modern Culture Comes of Age. Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment. In Schmidt 1996. 291–305.
- Grondin, Jean 2000. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Habermas, Jürgen 1993. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. Glavina Zsuzsa. Budapest, Századvég–Gondolat.
- Hamann, Johann Georg 1825. *Levele Christian Jacob Krausnak*. In Friedrich Roth (szerk.) *Johann Georg Hamann's Schriften*. Leipzig, G. Reimer. Siebenter Theil. 187–193. Digitalizálva: <https://www.google.com/search?tb=bks&q=hamann%27+schriften#tbm=bks&q=editions:J57hPnrgO4QC> (legutóbbi letöltés: 2016. január 31.)
- Jüngel, Eberhard 2005. Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät. In Volker Gerhardt (szerk.) *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin, Walter de Gruyter. 1–38.
- Kasper, Walter 1985. *Der Gott Jesu Christi*. Szerk. Lothar Ullrich. Leipzig, St. Benno-Verlag.
- Kisbali László 1993. *Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? BUKSZ*. 9/3. 286–301.
- Kulenkampff, Jens 2010. Der religionsphilosophische Hintergrund von Kants Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“ In Wilhelm Schmidt-Biggemann – Georges Tamer (szerk.) *Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner*. Berlin – New York, Walter de Gruyter. 319–337.
- Laursen, John Christian 1996. The Subversive Kant: The Vocabulary of „Public” and „Publicity”. In Schmidt 1996. 253–269.
- Márkus György 2012. A pénz és a könyv. Kant és a német felvilágosodás válsága. Ford. Erdélyi Ágnes. I. rész: *Holmi*. 14/5. 602–613; II. rész: *Holmi*. 14/6. 750–765.
- Moos, Peter von 2004. „Öffentlich” und „privat” im Mittelalter. Zu einem Problem der historischen Begriffsbildung. Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- O'Neill, Onora 1989. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Neill, Onora 1996. *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Radnóti Sándor 2010. *Jöjj és láss! A modern művészetsz fogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények*. Budapest, Atlantisz.
- Schmidt, James (szerk.) *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- Vos, Rein 2008. Public Use of Reason in Kant's Philosophy. Deliberative or Reflective? In Valerio Rohden et al. (szerk.) *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 4. Sektion VII. Berlin – New York, Walter de Gruyter. 753–763.
- Wepster, Steven A. 2009. *Between Theory and Observations. Tobias Mayer's Explorations of Lunar Motion 1751–1755*. New York, Springer.
- Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wróblewski, Jerzy 1992. *The Judicial Application of Law*. Edited by Zenon Bankowski and Neil McCormick. (Law and Philosophy Library, 15.) Dordrecht, Springer-Science+Business Media, B.V.
- Žižek, Slavoj 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London – New York, Verso.

PÉTER SZABINA

A művészet fennsíkjai

Milyen tájak okoznak tartós örömet? – Egy bizonyos táj jelentős mértékben hasonlít valamely festményre, de nem vagyok képes a hasonlóság formuláját megtalálni, így egészében mégis megfoghatatlan. Megjegyzem, hogy minden tartósan tetsző vidék egyetlen egyszerű geometriai vonal-sémával rendelkezik, bármennyire is változatos egyébként. Az efféle matematikai szubsztrátum nélkül egyetlenegy vidéken sincs semmiféle művészi örömforrás, és e szabályt példázatszerűen talán az emberekre is alkalmazhatjuk. (Nietzsche 2001. 115)

„Akik szeretik a művészetet, vigyázzanak ezzel a méreggel, mert veszedelmes kábítószerként szívárogo reneszánsz testünkbe.” (Derek Jarman)¹

Írásomban olyan műalkotásokat fogok elemezni, melyekben a természet nem az ábrázolás tárgyává, hanem sokkal inkább annak formájává és anyagává válik. Ezek a művek már nem csupán a perceptuális csatornák által rögzült archívumként, hanem olyan térképként, kartográfiaként oszcillálnak, amelyek a teljes társadalmi mezőre kiterjeszthetők. „Ez a »mélységesen instabil«, »az anyagokat és működéseket állandóan elfolyató« »absztrakt gépezet« a valóságábrázolás egy új alternatíváját kínálja, mégpedig egy nem reprezentáción alapuló új valóság kitermelése révén” (Gyimesi 2008. 11). A későbbiekben felvonultatott művek nem(csak) képeket nyújtanak a világról, hanem – Deleuze és Guattari egyszerre abszolút és relatív fogalma szerint² – rizómát alkotnak azzal. Olvasatomban

¹ Az idézet Jarman *Caravaggio* (1986) című filmjéből származik.

² Gyimesi a következőképp magyarázza ezt az ellentétet: „Abszolút, azaz »sűrített«, te-
lített, mivel tartalmazza működésének elvét, a kifejezés, a kihajtogatás műveletének szük-
ségzerűségét. De relatív is abban az értelemben, hogy a fogalmat alkotó részek egyben kap-
csolódási lehetőségek, amelyek a fogalmon belül egymással, illetve a fogalom kívülivel, a szó
eredeti értelmében »dia-logizálnak«. A keresztül-kasul futó szálak egyszerre több ponton is
kapcsolódnak egymáshoz, sőt kitartanak a fogalomból, »kiáltanak«, hogy annak periferiájára

ezek a műalkotások biztosítják a világ deterritorizálását, ugyanakkor a világ azok újraterritorizálásán munkál, míg e művek – amennyiben módjukban áll – deterritorizálják magukat a világban. Az így létrejövő rejtett mozgások észlelése olyan teret nyithat meg a befogadóban, melyben az út megtétele nemcsak egy hosszúkás térhez, sokkal inkább azon módhoz válik hasonlatossá, ahogy az egymást követő térsorok számunkra időben kifejlenek. A rizóma olyan „sokszoros tér” (Gyimesi 2008. 23), mely a hodologikus térhez hasonlatos: az úton-lét tere³ egy köztes állapotot jelent, melynek „igéje” a mozgás és az átalakulás, mely nélkül az útnak önmagában – jelen vizsgálódás szerint – nincs értelme, mivel azok a pontok adják értelmét, amelyeket összeköt. Így a szóban forgó úton-lét terét „személyes térként” javallott értenünk, mert megélése, átélése az emberi belsőben létrejövő mozgásokkal kapcsolatos. A későbbiekben felvonultatott művek nem a modell utólagos viszonyaiban vizsgálhatóak, hanem időszintézisekként, amennyiben képesek „a-már-eleve-múlt” és „a-mindig-eljövő” aioni idejét megragadni (Gyimesi 2008. 13). A műalkotások befogadásakor – különösképp a szellem és az anyag, valamint a szubjektum és objektum oppozíciójára vonatkozó – nyugati metafizika klasszikus felosztásait érhetjük tetten, melyekkel képtelenek vagyunk szakítani; a tárgyakban való egység kialakulása továbbra is gátakba, akadályokba ütközik. Az értelmezésbe bevont műalkotások a sokféleség elve szerint rizomatikusak: nincs alanyuk, se konkrét tárgyük, csak határozóik, méreteik, dimenzióik vannak, melyek nem tudnak anélkül gyarapodni, hogy természetük újra és újra meg ne változzon (vö. Deleuze–Guattari 1996. 4–5).

Az általam elemezni kívánt műalkotások az anyagot – alkotói intenciójuk szerint – beemelik az esztétikai kompozíciós síkba, így az anyag gubójából az érzet olyanként száll tova, aminek a különböző síkokon történő pillanatnyi regisztrálása a művészetben olyan világkonstellációkat eredményezhet, melyek – Deleuze és Guattari gondolatmenetét idézve – „különböző ködfoltokban és csillagrendszerekben is szétszóródhatnak. A világokat szökekvonalak fűzik össze vagy választják szét, így tehát a sík lehet, hogy egyetlen, miközben a világok redukálhatatlanul sokfélék” (Deleuze–Guattari 2013. 165). Jelen vizsgálódás a sokféleség elve szerint kíván gondolkodni a következőkben felvonultatott művekben rejlő természetről. Így sajátos eljárások révén megsejthetővé válik az, amit a természet fogalma önmagában már nem képes létrehozni, mert a reflexió törvénye szerint

hívják az ismeretlent. E kívüli megszólításának képessége teszi a fogalmat (*koncept*) folyton alakuló, *in progress* működéssé.” (Gyimesi 2008. 9.)

³ Otto Friedrich Bollnow *Mensch und Raum* (1963) című munkájában szereplő kifejezés nyomán Meggyesi Tamás a hodologikus tér fogalmát út-térnek vagy az úton-lét terének fordította (vö. Meggyesi 2004. 40).

az Egy kettő lesz: mindig, ha ezzel a kifejezéssel találkozunk [...] vagy ha a lehető legdialektikusabb módon értjük, akkor is a legklasszikusabb és a legrégebbi, legfáradtabb gondolattal találjuk szembe magunkat. A természet nem így működik: maguk a gyökerek is karógyökerek, számos oldalsó és körkörös, de nem kétágú elágazással. A szellem késésben van a természethez képest. (Deleuze–Guattari 1996. 2.)⁴

A fentebb idézett sorokhoz, valamint a későbbiekben olvasható műelemzésekhez – melyek centrumát annak vizsgálata alkotja, hogyan alakítja egymást a világ és a műalkotás – szeretnék még két, olvasatomban az elemzések szempontjából mindenképp releváns előképet megidézni, méghozzá a már többször említett szerzőpáros azon kijelentésének az örvén, miszerint „nincsen egyszerű fogalom” (Deleuze–Guattari 2013. 19).

Heidegger értelmezése szerint a korai görög gondolkodásban (ahogyan ez megnyilvánul a Kr. e. 6–5. században, mindenekelőtt Anaximandrosz, Hérakleitosz, Parmenidész és Szophoklész esetében) még nem válik külön a lét a létezőktől, így nincs különvált természet sem, csak a mindent átfogó működés. Az ember e működés részese, de nem mint hatalomra törő akarát.⁵ Az ember nem a lét ura, hanem a lét pásztora, aki később a lét urává lesz, és szembeállítja saját lényét a *phüszisszel*, amit majd a tudás közvetít és juttat érvényre a természetben.⁶ Heidegger értelmezésében ez a korai görög gondolkodás sokkal inkább a

⁴ A szellem és a természet, ezáltal pedig a test és a lélek dualizmusa is megkérdőjelezhetetlenül meghatározó eleme (volt) a nyugati és az európai gondolkodásnak. E dichotómiában az egyensúly a szellem javára látszott megbomlani; ám a filozófiában a 20. század második felétől kezdett felerősödni az a tendencia, miszerint a testünk is a sajátunk, s valójában nem is vagyunk szellemként elválasztva attól. De nem szabad figyelmen kívül hagynunk a szellem és a test egységének gondolatából fakadó nyelvi zsákutcát sem, mivel ezen állítással valójában még inkább kettéválasztottuk magunkat. Amint a kettő egységéről kezdünk beszélni, máris azok külön létét igazoljuk; s legalább annyira azt érezzük, hogy valamiképp kimondhatatlannokként vagyunk. Ebben az értelemben a létünk önmagunknak való jelentése valami olyanra válik, amit úgy érezhetünk, hogy ki kellene mondanunk, ám mégsem tudunk.

⁵ E ponton fontos megjegyezni, hogy ez a meghatározás nem a nietzschei terminusra apellál.

⁶ E világkép gyökereinek megbolygatása először a reneszánszban került előtérbe; a természetet a vizsgálat tárgyává tették, mivel többé már nem voltak hajlandóak evidenciaként elfogadni annak tökéletességét. A kételyeket (nemcsak) a művészet és a természet viszonyáról folytatott tanulmányozások eredményeiből születő megállapítások követték. E korszaktól kezdődően a művészeteket már nem a természet megismeréseként gondolták el, hanem a természet előzetes megismerését mint a művészet előfeltételét tételezték, mely nagyban hozzájárult azon eszme megszilárdulásához, miszerint a művészet tökéletesebb a természetnél. „Ficino a művészetről az írta, hogy »gazdagabb a természetnél« [...] Michelangelo a természet megszépítésén dolgozott (*più bella*), Danti azt írta, hogy a festőnek felül kell múlnia (*superar*) a természetet, Vasari pedig azt, hogy a természetet legyőzte a művészet (*natura vinta dell'arte*).” (Tatarkiewicz 2000. 198.) Később a felvilágosodás szekularizációja még tovább fokozza e megállapítás jelentőségét, ennek következtében pedig az alkotó nemcsak elszakad a természettől, hanem a természettől elrugaskodva hódol a művészet oltárán. A természet és az ember viszonyában megjelenő hatalmi kérdés az alkotó úgy válaszol, hogy önmagát isteni pozícióba helyezi, azaz önmaga akar teremteni, hogy ezáltal a természettől különbözőként igazolja önmaga létét.

létre s nem a természetként felfogott létre irányult. Ez valamiféle dinamikus, folytonos, határtalan és végtelen fogalmat takar, mely az érzéki szemlélet közvetlenségével fordul a külvilághoz, s közvetlen evidenciaként kezeli azt, hogy az anyag olyan, amilyennek érzékeink számára megjelenik. Ezt az archaikus természetfilozófiai felfogást nemcsak a görögök, hanem a keleti kultúrák természetfelfogása is magában hordozza; a belső világot a külső világ replikájaként értelmezik, mely természetszemlélet a különböző geofilozófiák bizonyos részeiben is felfedezhető. Ezt Deleuze és Guattari sorai is példázzák:

Érdekes, hogy mennyire a fa uralta a nyugati valóságot és gondolkodást, a botanikától egészen a biológiáig bezáróan, az anatómiát, a gnoszéológiát, az ontológiát, az egész filozófiát [...]. A Nyugatnak kivételes kapcsolata van az erdővel és az erdőirtással; az erdőtől elhódított területeket magokkal szaporodó növények népesítik be, ezek a fa típusú, fajra vonatkozó sarjadékkultúra alanyai [...]. A Kelet egészen más képet mutat: inkább a sztyeppével és a kerttel (más esetekben a sivataggal és az oázissal) való viszonylata jellemzi, mintsem az erdővel és a mezővel; gumós kultúra, mely az egyed részekre bontásával jön létre [...]. Nyugat: választott sarjadékon alapuló mezőgazdaság sok változó egyeddel; Kelet: kisszámú egyeden alapuló kertművészet, melyek a „genetikusan azonos egyedek” széles skálájára utalnak. Mintha Keleten [...] létezne az a rizomatikus modell, amely minden tekintetben szemben áll a fa nyugati modelljével. (Deleuze–Guattari 1996. 12.)

Az eddigiekben érintett filozófiák szerint a művészetben a különös kategóriája játszik kiemelt szerepet, ami az egyes és az általános együvé tartozását, kölcsönös meghatározottságát és összefüggését, szükségszerű együttlétezését próbálja kifejezni. Ebben a viszonyrendszerben nincs sem az egyesnek, sem az általánosnak szilárdan rögzített pozíciója, hanem a konkrét problémától, szituációtól függően változhat helyzetük, persze szükségszerű összetartozásokon belül. A megismerés e módszerét alkalmazva egy kiválasztott tárgy és az egész világrend párhuzamos elemzése egyszerre, egy folyamatban zajlik. A különös-ként felfogott s e nézőszögből vizsgált művekben feltárulnak a csak rá jellemző, egyéni és a tárgyat az egész világ elemeként észrevehető, általános tulajdonságai is. Ugyanebben a lépésben az univerzális világrend általánossága is igazolódik, és a tárgy konkrét vonásaival telítődik, így egyedibb és tartalmasabb lesz.

Arisztotelész *Metafizikájának* történeti részében az anyagot – a milétoszi filozófia esszenciájaként – minden dolog főelveként hangsúlyozza. A korai bölcselők ugyanis őselemnek és főelvnek azt a valamit nevezik, amelyből minden létező keletkezik, amelyből a dolgok legelőször létrejönnek, s amelyben végül megsemmisülnek, miközben a lényeg megmarad, még ha megjelenésében meg is változik. Éppen ezért azt feltételezték, hogy semmi sem születik és semmi sem pusztul el, ugyanaz a természet szüntelenül megmarad. Amennyiben az arisztotelészi hagyományokat követve a világot – az imént vázolt keretek között

– dinamikus és dialektikus rendszerként értelmezzük – miszerint a megfigyelhető világrend nem egyszer s mindenkorra adott, örök és változatlan egységként létezik, hanem e lehetőség folytonos megvalósulásaként állandóan létesül –, akkor e műalkotások aurájában egy dinamikus világfelfogás érhető tetten, melynek viszonylagos stabilitása csak az együttlétezők állandó mozgása eredményeként jön létre s marad fenn. A nyugati gondolkodásra jellemző dualizmus, amely a létezőben szembeállítja egymással a külsőt és a belsőt, a természetet és a szellemet is megkülönbözteti egymástól, teljesen idegen a görög gondolkodástól, ahol a *phüszisz* kifejezés „a lét jelölésévé válik; mert ez korábbi minden létezőnél, mely az ő kegyéből nyeri el azt, ami” (Heidegger 2003. 226). Ebből a perspektívából a lét az elrejtetlen jelenlétbe jutását jelenti, mely formula – jelen vizsgálódás szerint – leginkább az esztétikai tárgy boncolgatásakor ragadható meg:

Ha a rizómát [...] egy *kép nélküli gondolat képének* fogjuk fel – túllépve a leképzésben rejlő törvényszerű dualizmuson –, és ha ennek szellemében olvasunk, akkor létre tudunk hozni olyan olvasatokat, amelyek nem igyekeznek a jelentést sem fő-, sem mellékgökökre visszavezetni, vagyis a jelentésadást folyamatos jeladássá minorizálják, jelek melléolvasásává teszik. (Gyimesi 2008. 24.)

Olvasatomban így válik lehetővé a *phüszisz*-fogalom ilyen aspektusból való meghallása.

A műalkotások aurájában „a transzcendentális szubjektivitás immanens tapasztalatvilágának szüksége van arra, hogy olyan transzcendens függvényekben fejeződjön ki, amelyek a tapasztalatot nem csupán általában határozzák meg, hanem magát az élményt itt és most is átjárják, és benne testet öltve hozzák létre az élő érzeteket” (Deleuze–Guattari 2013. 150). Olvasatomban Isamu Noguchi, Richard Long és Yang Zichao érintett munkáinak befogadásakor *par excellence* – Deleuze és Guattari terminológiáját követve – „az érzet léte a perceptum- és affektumtömb egységeként fog megjelenni” (uo.), ami tájából és arcokból, látványokból és változásokból adódik össze. A műalkotás testbe öltözteti az így létrejövő anyagi létezéseket és affektív képeket: testet, életet, világot ad nekik. Létrehozza saját határait, távolságait, közelségeit, konstellációit, átforduló s folyton mozgásban levő érzettömbjeit, melyek a befogadó által bejárható útvonalról feltárul és egyben onnan elérhető sokféleségek *konzisztens síkját* sejtetik.⁷ A *phüszisz* fogalma Heidegger értelmezése szerint nem más, mint mozgásban levés, így e felfogás szerint minden mozgásszerű, s általa minden mozgatottságban van, így e „mozgatottság is a létező létének alkotóeleme” (Heidegger

⁷ Deleuze és Guattari értelmezése szerint az összes sokféleség síkszerű, lapos, amennyiben a teljes dimenziót betöltik, elfoglalják, noha ez a „sík” a körülötte kialakuló kapcsolódások számának megfelelően növekvő dimenzió (vö. még Deleuze–Guattari 1996. 5–6). Lásd még Deleuze–Guattari 2013. 149.

2003. 255). Ezen attribútum kvázi alaptalan alapként funkcionál a művészet és a valóság fuzionáló viszonyában. Amennyiben efelől próbáljuk megérteni a művészet(et) több mint kétezer éve kísér(t)ő – mimetikus és poétikus jellegű felosztásából fakadó – meg hasonlítását, akkor arra a megállapításra juthatunk, hogy a *phüszisz* állandó mozgásában e kategóriák határai elmosódnak, és a mimézis a *phüszisz* mozgásaként teret enged a poézisnek.⁸ Arisztotelész *Poétikájában* világossá teszi, hogy nála a természetbe az ideák, az anyagok, a démiurgosz, a művészet és az általa létrejövő formák is beletartoznak. A művész által utánzott – s így leképzett – világ által a művésznek a természetet nemcsak másolnia kell, hanem a már meglévő alakításával ki is kell teljesítenie azt. Így az ember a természettel együtt az alkotó státuszába kerül, habár alkotásának korlátot szab a természetben már eleve adott tökéletesség. A *phüszisz* a valóságos és a lehetséges teljes mértékben kimerítő összességeként hálózza be a műalkotások esztétikai kompozíciós síkját: „emberi mű révén a létező nem »gyarapodhat«, [...] az emberi műben esszenciálisan nem megy végbe semmi” (Blumenberg 1997. 201) – mivel mindez egy struktúra része, tehát minden a természetben belül zajlik. Arisztotelész a mimézist természeti okokra vezeti vissza, mivel a természettől van meg bennünk az összhang, a ritmusérzék, valamint az utánzás készsége s vágya. Az utánzás az arisztotelészi hagyomány szerint nem kap negatív hangsúlyt. Az idea nem abban az értelemben meglátott, hogy a látás nyomán válnék csak azzá, hanem az idea az, ami a látásnak valami megláthatót nyújt: látványt nyújtó, látványos.⁹ E felfogás szerint a mimézis a természet adta korlátokon belül a természetben alapuló szabad teremtetést szolgálja, mellyel kezdet és vég nélküli, mindig valamelyest középen levő fennsíkokat hoz létre. A mimézis – e rizomorfikus felfogás szerint – olyan vibráló intenzitásokat felfogó tájakat eredményez, melyek annak ellenére, hogy folyamatosan mozgásban vannak, mégsem irányulnak egy csúcspont vagy egy külső cél felé.

⁸ Ezen a ponton mindenképp szót kell ejteni a mimézis eredetéről, mely a dionüszoszi kultusz rituáléjára nyúlik vissza, ahol Dionüszosz papjai táncra, zenére, énekekre rituális aktusokat hajtottak végre. E szertartásokban az utánzás még nem a külvilág reprodukálását jelentette, hanem a belső világ egyfajta létrehozását. A mimézis fogalma a Kr. e. 5. században kapott helyet a filozófiai terminusok között, s ettől kezdve a külvilág reprodukálását értették alatta.

⁹ Platón számára a másolat hanyatlást jelentett, mivel a műalkotást az eredeti felől értelmezte, s az ideát valamifajta önmagában jelenlévőként ragadta meg. *Mutatis mutandis* a másodlagosnak bizonyuló egyes létező az ideával mint tulajdonképpeni létezővel szemben a nem létező szerepébe süllyed. Arisztotelész a képmás felől nézte az eredetit, s pozitív szerepet tulajdonított neki annak feltárásában. Míg Platónnál az idea és a másolat közti távolság nem teszi lehetővé az igazság megjelenítését, addig Arisztotelészénél ez éppen a feltétele annak. Az alkotó a természetet úgy utánozza, hogy abból a nem láthatót láthatóvá teszi; s ezáltal, e látott láttatásával ismereteket szerezhetünk a világ működéséről. Arisztotelész azt kívánja világossá tenni, hogy a mindenkor különállóan létező, „ez a ház itt és az a hegy ott, semmi esetre sem nem létező, hanem éppen hogy létező, amennyiben a házat és a hegyet látványukba behelyezik, és e kinézetet így egyáltalán kiállítják, azaz jelenlétebe helyezik” (Heidegger 2003. 258). Az ideát csakis akkor ragadtuk meg lényegének megfelelően ideaként, ha a létező közvetlen megszólításának látókörében mutatkozik.

Isamu Noguchi 1941-es, *Contoured Playground* című munkáját szokás a *land art* korai előzményeként is emlegetni, mert a tájat már ez a műalkotás is a művészeti absztrakció részeként kezeli, s ezáltal a természet nem az ábrázolás tárgya, hanem formája s anyaga lesz. A természet és a művészet kapcsolatában „a külső és a belső tér egymásba tükrözése során a »belső táj« értelmezése az egyén önmagához való viszonyára utal” (Lengyel 2008. 159). A többek között tájépítésként is alkotó művész kozmikus vonatkozásokat sejtető tájmodelljei a környezet és az élet különböző tereit egységes világgént értelmezik. A városi kultúra közegében keresi meg a művészet és az élet kapcsolódási pontjait, a ma egyre általánosabbá váló tudatos környezetformáló gyakorlatot alkalmazva. A modern művészet formaelemző megközelítését követve tanulmányai során felismeri az archaikus kultúrák hagyományaként fennmaradt egységes térképzés és teremtés erejét.¹⁰ Noguchinak a nyugati és a keleti kultúrát ötvöző játszótér-plasztikai olyan térképként és tájként tárulnak a befogadó elé, melyek „a természeti tájakhoz hasonlóan fizikai érzeteken keresztül az önreflexív tudást katalizálják” (Lengyel 2008. 163). E megszólítás módja szerint a *phüszisz* formaként tárul elének, hiszen a heideggeri értelmezés szerint a *phüszisz*-szerűt csak ott leljük föl, ahol tekintetünk a kinézetbe való előállásba, azaz a formába ütközik. Így módon az arisztotelészi gyökerekkel rendelkező mimézissel keletkezett műben a természet átlényegített formában rögzül, mely direktíva nemcsak e konkrét műalkotás esetében, hanem a *land art* irányzat alkotásaiban általában is a következőképp jelenik meg: az utánzás az isten által alkotott természeti rend és az ember által uralt természet mimézisét jelenti, azaz a kiismert rend kiismerhetetlensége és a teleologikus értelemben rögzített emberi arányok matematikailag és geometriailag lehetséges újabb és újabb léptékváltások szerinti leképezésének művészi alkalmazásait. A mű bejárásának motívuma számos *land art* munka esszenciájához tartozik, s ez a különös hermeneutikai séta sok esetben a monumentális alkotások formai feltérképezésének útját is jelenti.¹¹ A *land art* nem másolatokat fejez ki s állít hierarchikus rendbe, e munkák sokkal inkább a térképrajzolásra, mintsem a másolatkészítésre emlékeztetnek. A makrokozmosz mikrokozmoszként, a tér-képzet értelmében való leképezése több *land art* alkotásban is megjelenik, mely munkák nagy része a földfelszín grafikai értelemben használja, s

¹⁰ Bali szigetéről mondja, hogy az a hely az, ahol az élet és a művészet egy. Minden általa tervezett, megvalósult alkotásában (legyen az szék, lámpa, szobor vagy kert) azt a lehetőséget kutatja, hogyan is lehetne élhető és építő környezetet létrehozni.

¹¹ E művészeti irányzaton belül meglehetősen szerteágazó alkotói intenciókat figyelhetünk meg, ezért Stephanie Ross kategorizálása alapján a következő támpontok szerint tehetünk különbséget közöttük. Ross differenciál (1) a természetbe való erőszakos beavatkozással járó (Michael Heizer, Robert Smithson, Walter De Maria, James Turrell), (2) az efemer jellegű (Mark Singer, Richard Long), (3) a performansz-szerű „eljárásokra” épülő alkotások (Mark Boyle, Hamish Fulton, Peter Hutchinson), valamint (4) az építészeti installációk (Nancy Holt, Alice Aycock, Mary Miss), (5) a didaktikus típusú munkák (Harrisonék), (6) a „proto-kertek” (Alan Sonfist, Robert Irwin) és a szoborkertek, illetve parkok között (vö. Ross 1993. 170).

az alany a föld felszínén való mozgást vagy a rajta lévő dolgok mozgathatóságát a talajon hagyott nyomok megpillantásával ragadja meg és azok dokumentálásával örökíti meg. Ezt figyelhetjük meg Richard Long alkotói módszerénél például, amikor is maga a művész által tett séták nyomai által rajzolódik ki egy kitaposott útvonal a földfelszínen. Itt a művész nem reprodukál, hanem a kialakult rizómán belül térképpé rajzolódik a bejárt földkéreg felszínével együtt. Deleuze *Francis Bacon – Az érzet logikája* című könyvében a vizuális ábrázolás összefüggésében felvetődött gondolatmenet szerint egyetlen műalkotás sem az azonosság nevében létezik, azaz nem ábrázoló jellegű; nem *ábrázolja* a valóságot és a formákat, sokkal inkább *megteremti* azokat.

A térkép szemben áll a másolattal, mert a térkép teljes egészében nyitott a kísérletezés felé, s így rálátása van a valósra. A térkép az önmagába fordult tudattalant nem reprodukálja, hanem megkonstruálja. Közreműködik a mezők összekapcsolásában, a szervek nélküli testek kiszabadításában [...]. A térkép maga is része a rizómának. Nyitott, minden irányban kapcsolható, szétszedhető, megfordítható, kész minden pillanatban változni. [...] Az egyik legfontosabb jegye az, hogy mindig többszörös bemenete van; e tekintetben a vacok állati rizóma, mely néha világosan elkülöníti a szökésvonalat mint a továbbállásra szánt folyosót azoktól a rétegektől, amelyek lakhelyül vagy az élelem felhalmozására szolgálnak (pl. a pénzmapatkány esetében). A térképnek számos bejárata van, szemben a másolattal, ami mindig „ugyanarra” tér vissza. (Deleuze–Guattari 1996. 8.)

Noguchi tájmodelljeinek esetében az út megtétele mint a cselekvés motívumának kibontása a befogadó feladatává válik, így az alkotást ilyen értelemben a néző észlelése kelti életre. S az e folyamatnak helyet adó szubjektum lesz az, aki ezt a teret perceptuálisan mozgásba hozza, az alkotás lehetséges dimenzióit fizikai jelenlétével értelmezi, miközben saját jelenléte is a műalkotás részévé válik. Amint belép e térbe, rögtön viszonyítási ponttá válik, s maga is a műalkotás alkotórészeként funkcionál. Az ebben a térben érzett jelenlevő

egyedüllét élménye belülről fakad: az alkotás bejárása során a fizikai környezet és az emberi test kapcsolata folyamatos reflexió tárgyává válik, ami lehetővé teszi, hogy az egyén térelményeinek keresztül újraértelmezze magát a világban. Arra emlékeztet ez, amit Rosalind Krauss ír a *land art*-ról: „a testünk és a testünk megélése marad továbbra is ennek a művészetnek a fő témája – akkor is, ha egy alkotás akár többtonnányi földből épül fel”. (Idézi Lengyel 2008. 163.)

Mintha Sartre „önmagáért-való lét” fogalma visszhangozna e gondolatban, amit egy állandó esetlegesség tart fenn, amit anélkül vesz fel és olvaszt magába, hogy valaha is képes lenne megszüntetni. Amit az ember sehol sem talál önmagában,

sehol sem képes megragadni és megérteni azt, még a reflexív *cogitó*val sem, mert mindig túllép rajta saját lehetőségei felé, s önmagában csak azzal a semmivel találkozik, amelynek lennie kell. De az mégis mindig kísérti, hiszen miatta ragadjuk meg magunkat egyszerre olyan létként, amely teljesen felelős önmagáért és ugyanakkor teljességgel igazolhatatlan is. (Sartre 2006. 375.)

Yang Zhichao kortárs alkotó performanszaiban – extrém testi fájdalmakat átélve – sajátos metaforákkal próbálja felhívni a figyelmet testünk és a természet kapcsolatára.¹² 2004-es *Hide* című performanszának alkalmával egy publikus operációnak tette ki magát. Ezen invazív beavatkozás során egy meghatározatlan fém-tárgyat helyeztek el a lábában, ami a beültetést követően asszimilálódott testével, így a mai napig együtt él azzal. Az idegen tárgy testbe való implantálásának elvét követve *Planting Grass* (2000) és *Earth* (2004) című munkáiban természetes dolgokat helyeztetett testébe; előbbiben bal lapockájába gyomnövényt ültettek, utóbbiban pedig érzéstelenítés nélkül földet helyeztek el gyomrában. Mindkét beavatkozás azt sejteti, hogy az emberi test sokkal kompatibilisebbnek bizonyul a technológiával a természettel szemben, ugyanis a korábban beültetett fém-tárggyal ellentétben a természetes dolgok beültetését követően fertőzés alakult ki a testében. Zhichao teste művészeti rizómát képezett a beültetett növényvel és földdel, és az így keletkezett fertőzések a beültetett természetből származó dolgok felülkerekedéseként nyilvánultak meg, melyeknek köszönhetően a rizomatikus kapcsolatnak egy újabb szegmense mutatkozhatott meg. Ezek a deterritorizáló mozgások és a területeket újrendező reterritoralizációs eljárások relatívak, folyton elágazásban vannak. Az eleven hús képet hozott létre, egy növénymásolatot vagy földmásolatot, miközben önmagát deterritorizálta; de a növény és a föld e kép alapján önmagát újra territóriumba rendezte, reterritorizálta. A növény és a föld, miközben a hús reprodukciós készülékének részévé váltak, mégiscsak deterritorizálódtak; ugyanakkor reterritorizálták a test húsát, mivel találkozásuk helyet adott egy újabb rizomorfikus kapcsolat létrejöttének. Heterogenitásukból kifolyólag a növény és a föld az emberi hússal rizómát alkotott. Akár azt is mondhatnánk, hogy a test egyfajta mimetikus eljárással reprezentálta a másik kettőt, s azok képét – a mimézis értelmében véve – jelentő módon megalakította. De ez csak a rétegek szintjén igaz – két réteg közti parallelizmus, az egyik réteg növényi szerveződését egy emberi szerveződés átmásolta egy másik réteg-

¹² E munkáiban a globalizáció és a hatalom testre gyakorolt hatását is tematizálja. Amíg vidéken a test a munkavégzés eszközeként, addig Pekingben az ipari termékekhez hasonló „mervlemezként” funkcionál, azaz része annak a homogén masszának, mely az ember biológiai testét folyamatos kontroll alatt tartja. 2000-ben lebonyolított *Iron* című performanszában jobb lapockájára billogoztatta személyi számát, melyben a hús fájdalmán túl a tulajdonlás és a hatalom problémáját is karikírozta. E radikális fellépésével óriási port kavart szülőhazájában, Kínában. Az a cenzúra, aminek a kínai társadalom ki van téve, nagy lendületet ad az alkotóknak, s e „dialógusokban” az ellenük végrehajtott hatósági eljárások tulajdonképpen hitelesítik e művek autentikusságát.

re. Ugyanakkor egészen más dologról van szó: valódi átváltozásról, az emberi hús növényné és földdé válásáról s fordítva. „Ezen változások mindegyike az egyik tag számára de-, míg a másik számára reterritoralizálólag hat, a két változás egymásba kapcsolódik, az intenzitások áramlását követve váltogatják egymást, mely mindig egyre távolabb löki a deterritorializációt” (Deleuze–Guattari 1996. 6). Nem egyszerűen mimézisről, még csak nem is hasonlóságról van szó, hanem két heterogén sorozat kitörését érhetjük tetten, melyek egy olyan közös rizómából álló szökecvonal mentén robbantak ki, mely már semminemű jelölőhöz nem tulajdonítható s nem rendelhető alá (vö. Deleuze–Guattari 1996. 6–7). A művészet és a valóság kapcsolatának lényege

nem az imitáció és a reprezentáció, amelyben az értelmezés (interpretáció) mindig is egy (reterritoralizált) „pontnak” (a valóságnak, a modellnek, az igazságnak) rendelődik alá, hanem a *leendés* (*devenir*), a *moduláció*, azaz a „folytonos teresedés”, szökecs a pontoktól függetlenedő vonalakon, az „érzés logikáját” követve. Ez az „irracionális” logika megrendíti a művészi befogadás klasszikus érzékszerveit. (Gyimesi 2008. 13.)

A befogadóban ezek a de- és reterritoralizáló folyamatok olyan tiszta affektumokat és perceptumokat lendítenek működésbe, amik a világot egyszersmind átbilencséznek az ürességbe, s e megkülönböztethetetlen zónában saját testként a világ testében olyan érzeteket indukálnak, melyek folytán a befogadó az addig tapasztaltak biztonságából kivetődve, az addig rögzült értelmétől elmozdul. A perceptumokból, affektumokból és érzettömbökből álló művészet egyfajta nyelvként komponálódik meg, s az alkotó „kifacsarja a nyelvet, vibrálásra készíti, összepréseli, szétfeszíti, hogy perceptumokat csikarjon ki az észlelésekből, affektumokat az érzelmekből, érzetet a vélekedésből” (Deleuze–Guattari 2013. 148).

Deleuze és Guattari fogalomhasználatával élve e művészeti gesztusok – mind a korábban tárgyalt *land art* alkotások, mind Yang Zhichao performanszai esetében – rizóma típusúak, melyekben a pillanatnyi perceptuális tapasztalaton túl a rövid távú emlékezet lendül mozgásba.

A rövid Gondolat csodája: a rövid távú emlékezettel írunk, vagyis rövid gondolatokkal, még ha a hosszú fogalmak hosszú távú emlékezetével olvasunk és olvasunk is újra. A rövid távú emlékezetnek része a felejtés mint eljárás; nem a pillanattal keveredik össze, hanem a kollektív, időbeli és idegi rizómával. A hosszú távú emlékezet (család, faj, társadalom vagy civilizáció) másol és értelmez, de amit lefordít, az továbbra is működik benne, távolról, rosszkor, „alkalmatlan időben”, nem azonnal. A fa vagy a gyökér a gondolkodás igen szomorú képét keltik, mely mindig egy magasabb rendű egységből, központból vagy szegmentumból kiindulva csak imitálja a sokfélet. (Deleuze–Guattari 1996. 10.)

A rizóma ezekben a műalkotásokban folyamatosan újabb és újabb szemiotikai láncszemekkel, hatalmi szervezetekkel és helyzetekkel lép kapcsolatba, melyek a művészetekre, tudományokra, társadalmi harcokra vonatkoznak, s e láncszemek nemcsak nyelvi cselekvéseket gyűjtenek egybe, hanem az észlelés, a mimika, a gesztikulálás, a felfogás cselekvéseit is. Amint e művek dokumentációként maradnak fenn a társadalmi szférában, rögtön a hosszú távú emlékezet lép működésbe, s így születhetnek meg például a Zhichao idézett alkotásai kapcsán született megállapításokhoz hasonló felvetések, hogy a test már nem a természettel, hanem sokkal inkább az elnyomó hatalommal és a technológiával él összhangban.

Ezek a műalkotások nem képeket kínálnak a világról, hanem rizómát alkotnak a világgal. E tiszta érzéki minőségek felbukkanása művészetként jelenik meg, nemcsak a külső anyagok kezelésében, de a territóriumot kijelölő testtartásokban, formákban és vonásokban is, amelyek úgy válnak kifejezővé, hogy egyben elkülönítetté is válnak egymástól (Deleuze–Guattari 2013. 155). Az így létrejövő önműködő mozgatottságban a dolgok természete mint kibontakozó, kifejlődő – és nem statikus – meghatározottság értendő, s nyilvánvalóan a dolgok (tulajdonságok és viszonyok) önszerveződő folyamatban való kialakulását jelöli. Az újkori emberiség a felé a cél felé száguld, hogy az ember önmagát előállítsa – mondja Heidegger (2003. 242). De a *phüszisz* értelmében felfogott világrend nem holmi emberi vagy isteni értelem által adott, hanem a folyamatok világban-való-létének szükségszerű következménye, mely a dolgokat környezetükkel együttlétezőkként, dinamikus és dialektikus rendszerként fogja fel. E gondolat mentén válik lehetővé a rend, vagy az egyre bonyolultabb struktúrák – rizomatikus kapcsolatok – keletkezésének önszerveződő folyamatok során való értelmezése.

E művek auráját az emberi és természeti „alkotófolyamatok” együtt alakítják, s a környezetükkel állandó kölcsönhatásban levő természeti képződményekké alakulnak. Az általam felvonultatott műalkotások nem lezárt, befejeződött alkotások, „továbbra is folyamatok zajlanak bennük, kémiai reakciók, fermentációk, színváltozások, rothadás, kiszáradás. Minden a változás állapotában van” (Tisdall 1979. 6).¹³ E természetben belüli rizomatikus regenerációs folyamatok aspektusai az állandó mozgatottság révén való átalakulásokban egyúttal a hiány formáivá is válnak. S az anyag újabb és újabb formákban való megjelenésében felsejlik az úton-lét valamely „még nem”-ből valamely „már nem”-be való ka-

¹³ Releváns lehet még azon heideggeri meglátás is, miszerint mozgásban lehet például egy növény, „mely egyazon helyen gyökerezik a földbe, olyasmi, ami a helyzetváltoztatás értelmében mozog, egyszersmind nyugalomban is lehet oly módon, hogy úgy marad, amilyennek teremtették. A rohanó róka nyugalomban van, amennyiben ugyanolyan marad a színe, ez a változatlanúság nyugalma. Vagy pedig lehet valami a sorvadás módján mozgásban, s mozoghat egyidejűleg akár egy másik módon is, nevezetesen a mássá válás módján: a kiszáradt fa levelei elszáradnak, zöld színük sárgává lesz” (Heidegger 2003. 234).

tartikus elmozdulása, melyben valaminek a jelenléte egyben valami más távollétét is fölmutatja. Ugyanakkor ebben a *deinon* kettős jelentését magában hordozó elmozdulásban a *phüszisz* nem adja föl magát, épp ellenkezőleg: az önmagát előállító el-távolítása révén egyfajta anyagcsereként működik, mely mozgások hol az ehhez hasonló finom átmenetekben oldódnak fel egymásban, s szinte észrevétlenül szétbomlanak, hol váltogatják egymást vagy összezsapnak egymással. E valamiből valamibe való átsapások szekvenciáit kottázva a rizomatikus műalkotás kibontakoztatja a territóriumban lakozó érzettömböket, s bármely pontján képes bármely más ponttal összekapcsolódni, vonásai nem szükségszerűen azonos természetű vonásokra utalnak, igen eltérő jelviszonyokat hozhatnak működésbe. E viszonyok szerint egy pont kiterjedéssel, egy egyenes szélességgel, egy sík pedig vastagsággal is rendelkezhet. A művészeti rizóma konkrétan nem vezethető vissza sem az Egyre, sem a sokfélére, sokkal inkább a természetes és a nem természetes dolgokhoz fűződő viszonyainkat kérdőjelezi meg: a rizóma megannyi „valamivé válás” (Deleuze–Guattari 1996. 15). Nem egységekből, hanem dimenziókból, vagy még inkább mozgásban lévő irányokból áll. Nincs se kezdete, se vége, mindig csak közepe van, ahonnan kihajt és kiárad (vö. Deleuze–Guattari 1996. 14). Ekképp a természet azért hasonlítható a művészethez, mert ily módon képes összekötni a fennálló élő elemeket. S ennek következtében olyan affektumokká és perceptumokká lényegül át, melyek által a néző egy olyan kiterjedt kompozíciós és konzisztens síkon találja magát, amivel párhuzamosan együtt úgy épül s gyarapszik, ahogy a mű halad előre, ahogy nyitogatja, kavargatja, szétszedi és újraépíti az egyre határtalanabb kompozíciókat, amelyeket mind jobban és jobban áthatnak a kozmikus erők (vö. Deleuze–Guattari 2013. 160). Így a befogadói munka révén rizómák születhetnek, a művek olvasásakor a szökésvonalak kiterjeszthetők addig a pontig, amikor szinte már-már absztrakt gépezetekként az egész konzisztenciasíkot befedik (Deleuze–Guattari 1996. 7). A műalkotások a reprodukálható világ helyett egy olyan kívüllétet éreztetnek, aminek nincs képe, se jelentése, se szubjektivitása.

Amikor – legalábbis a heideggeri interpretáció szerint – Arisztotelész a *phüszisz*t beemeli a lényeg fogalmába, akkor ez a fogalom maga is csak a kezdeti jelentésének egy származéka lehet. „Ama kezdeti, a létező léteként elgondolt *φύσις* egy egészen gyenge és alig kivehető utórezgése még *nekünk* is örökösen maradt, amikor a dolgok »természetéről«, az állam »természetéről« és az ember »természetéről« beszélünk, és mindeközben nem a természetszerű »alapokra« gondolunk, hanem magára a létező létére és lényegére” (Heidegger 2003. 281). A rizóma a *phüszisz* működéséhez hasonlóan bárhol megszakítható, bárhol megtörhető, hiszen vonalai mentén újból és újból válik valamivé. Ahogyan – Deleuze-ék példáját idézve – az állat-rizómába rendeződő hangyák nagy része ugyan megsemmisíthető, újraszerveződésüknek azonban nem lehet gátat szabni. A *phüszisz* és a rizóma fogalmának jelen tanulmány szerint feltételezett konzonanciájában a lét olyan szegmentációs vonalak mentén rétegződik, mely a

törésvonalak résein át újra és újra eltűnik. Eltűnik, s ezáltal azzal rejtőzködik el, amiben lényegét rögzítette. A lét lényege, hogy elrejtőzködik, fölfakad, szárba szökken, kibújik az elrejtetlenbe, *phüszisz* – s jelen vizsgálódás szerint: rizóma.¹⁴ Amikor a szegmentációs vonalak elszakadnak, szétrobbannak, mindkét esetben törés jön létre, mely törésvonal ugyanakkor kardinális szelvényét képezi mindkét fogalomnak. E vonalak folyton egymásra utalnak, s esetükben ezért nem lehet dualizmusról vagy dichotómiáról beszélni.

Minél mélyebbre merülünk egy műalkotásban, a befogadás annál inkább egy olyan aktussá válik, ami saját természetéből adódóan maga után vonja a világ létezését mint a létünk igazolásához szükséges hátteret. Ennek okán testünket *expressis verbis* mindig meghatározzák azok a tárgyak, melyekkel minduntalan észlelési viszonyba kerülünk; az asztal, amit nézünk, a szék, amire leülünk, a járda, amin sétálunk s így tovább. A *phüszisz* részeként a test érzéki referencia-központként funkcionál, egyszerre nézőpont és kiindulópont:

Egy nézőpont, egy kiindulópont, ami én vagyok, de amin túllépek afelé, aminek lennem kell. Testtel rendelkezni annyi, mint saját semmink alapjának lenni, saját létünknek azonban nem; annyiban vagyok saját testem, amennyiben vagyok; amennyiben nem az vagyok, ami, saját semmitésemmel távolodom el tőle. (Sartre 2006. 396.)

Ebben az értelemben a test jelentésteli viszonyulások totalitása, s így az is meghatározza, hogy milyen vonatkozásban áll a levegővel, amit belélegez, a vízzel, amit megiszik, a hússal, amit megeszik. A test nem képes anélkül megjelenni, hogy azzal a totalitással, ami, ne tartson fenn jelentésteli viszonyokat (Sartre 2006. 414). Eszerint „a testem a világban mindenhol ott van, egyszerre azonos kiterjedésű azzal, teljesen szétterül a dolgok között, ugyanakkor abban az egy pontban összpontosul, amelyre minden tárgy utal – és ami én vagyok, anélkül, hogy képes lennék abszolút megismerni azt” (Sartre 2006. 387). Leibnizet idézve: „jóllehet a kert növényei közti föld és levegő nem növény, valamint a tó halai közti víz nem hal, mindazonáltal bennük is van növény is, hal is, de többnyire oly parányiak, hogy mi már nem észlelhetjük őket” (Leibniz 1986. 321). A lét tehát egy olyan mágikus kapcsolat, amit a passzivitás közege és a közeg passzivitása között létesítünk. „Megélt és megélőm egysége már nem egy térbeli egymás

¹⁴ Pierre Hadot szerint a forma nem fátyolként funkcionál; nem valami mást kell keresnünk s találnunk a fátyol mögött. Amögött, amit fátyolnak gondolunk, csakis azért keresünk valami mást, mert nem vesszük észre, hogy minden ott van a szemünk előtt, és a megfigyelt természeti forma oka saját magában keresendő – így nem kellene arra törekedniük, hogy bármi más révén magyarázzuk azt, ami önmagát magyarázza. A fátyol sok esetben a mi szemünket takarja, nem Íziszt. Hogy Íziszt meglássuk, ehhez nem kell mást tennünk, mint ránézniük. Önmaga fedi fel fátyoltalanságát: léte nem más, mint külső megjelenésének ragyogása (Hadot 2006. 250–251). Azt gondolom, hogy e meglátás mindenképp rímél Heidegger azon gondolatára, miszerint *phüszisz*-vakok vagyunk, s e világtalanság következtében létvátságban szenvedünk (Heidegger 2003. 248–249).

mellé helyezés, és nem is a tartalmazó és a tartalmazott közötti viszony, hanem egy mágikus összetartozás” (Sartre 2006. 381). Mindannyiunk szelleme saját érzeteként létezik, úgy, hogy mindeközben teljesen elkülönült is marad azoktól: a létünk igazolásához szükséges kulcs sohasem adott számunkra, csupán üresen jelzett, azaz – Heideggert idézve – az önelrejtetlenítés az elrejtetlenségbe való előbújás, tehát az elrejtetlenségnek mint olyannak a létezésbe történő rejtése, megóvása; az elrejtetlenség igazság, s az igazság mint önrejtetlenítés a létnek magának a velejárója (Heidegger 2003. 282).

Ebben a hérakleitoszi vélekedésben rejlő – esetünkben a művészetre vonatkoztatott – esszenciát Godard 1967-ben készült *La Chinoise* című filmjének egyik jelenete klasszikusan szemléltetheti, melyben az egyik szereplő, Jean Pierre Léaud – aki a film szerint e jelenetben színészt alakít – megpróbálja bemutatni, mit is jelent valójában a színház. A színészt félközeli plánban mutató filmkockákban lassan egy fáslit teker fel arcára, miközben a következő történet mesélésébe fog: „Kínai diákok tüntettek Moszkvában. Az orosz rendőrség persze szétverte őket. Másnap a kínaiak már a saját nagykövetségük előtt tüntettek nyugati riporterek jelenlétében. Voltak a Life-tól, a France Soir-tól.” A filmben e ponton a fiú már teljesen feltekerte arcára a gézt, néhány pillanatig fenn hagyja, majd lassan elkezd lefejtetni arcáról azt, közben a történetet így folytatja: „És megjelent egy diák, akinek a feje be volt kötve, és kiabálni kezdett: Nézzétek, mit tettek velem! Mit tettek a mocskos revizionisták!” Utána úgy folytatja: „A riporterek odarohantak, és folyamatosan fényképezték, miközben lassan lefejtette arcáról a kötszert.” S míg a riporterek megállás nélkül fotózták – s miközben a saját érzékszerveinket is e filmszekvencia erőteljesen afficiálja –, a forradalmár óvatosan letekerte a kötést, melyet a színész számunkra is kiválóan imitál. „Egy szétvert, súlyos sebhelyekkel teli arcra számítottak” (s meglehet, hogy legbelül mi is). Miután a fásli teljesen lekerült, látták, s mi is láthatjuk, hogy a fiú arca sértetlen. Így hát kiabálni kezdtek: „Ez a kínai család! Mit bohóckodik itt?” Nem értették meg, nem fogták fel, hogy ez színház, valódi színház. Reakció a valóságra.¹⁵ „Úgy értem, mint Brecht vagy Shakespeare” – mondja.

¹⁵ Godard filmjelenetében „a bemutatottat látjuk meg a bemutatásban”. A mimetikus eljárást feszegető kérdés itt többek között arra irányul, hogy mi módon illeszkedik a mimézis a vallási, morális és politikai viszonyok közé – így legfőbb mozgatórugója, hogy miként megy végbe az adott szerkezetben az emberi cselekvés, s mi módon kötődik a filmjelenetben bemutatott eseménysor ahhoz, amit létnek nevezünk, ami a hasonlóságot csak adott mértékben képes elénk tárni, ám az azonosságot soha (vö. Bacsó 2014. 17). A hasonlóság a rizómák esetében egy immanens folyamatként működik és *mutatis mutandis* felfüggeszti a valóság-tapasztalatunkat, így felforgatja a fa-gyökérhez rendelt modellt, és térképet vázol fel, még akkor is, ha felállítja saját hierarchiáit, még ha despotikus csatornákat idéz is elő (Deleuze–Guattari 1996. 13–14). Ezáltal a mimetikus eljárás teljesebb módon állítja vissza azt, amire egyedül a műalkotás képes, s a rizóma is – mely a fentebb említett filmszekvencia finom intermezzóiban bontakozik ki – magában hordozza a mimézis paradoxonát (vö. Bacsó 2014. 16–17).

IRODALOM

- Arisztotelész 2002. *Metafizika*. Ford. Halasy Nagy József. Budapest, Lectum.
- Arisztotelész 2004. *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Lazi.
- Bacsó Béla 2014. A mimészis paradoxona – arisztotelészi perspektívában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 8–18.
- Blumenberg, Hans 1997. „A természet utánzása”. A teremtmény ember eszméjének előtörténetéhez. In Bacsó Béla (szerk.) *Kép fenomenon valóság*. Budapest, Kijárat.
- Bollnow, Otto Friedrich 1963. *Mensch und Raum*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1996. Rizóma. Ford. Gyimesi Tímea. *Ex Symposion*. 15–16. 1–17.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 2013. *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Budapest, Műcsarnok.
- Deleuze, Gilles 2014. *Francis Bacon. Az érzet logikája*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Gyimesi Tímea 2008. *Szökevények. Diagrammatikus olvasatok Deleuze nyomán*. Budapest, Kijárat.
- Hadot, Pierre 2006. *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Ford. Michael Chase. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Heidegger, Martin 2003. A φύσις lényegéről és fogalmáról. Arisztotelész: *Fizika* B, 1. Ford. Vajda Károly. In Martin Heidegger: *Útjelzők*. Budapest, Osiris. 225–282.
- Heidegger, Martin 2006. A műalkotás eredete. Ford. Bacsó Béla. In Martin Heidegger: *Rejtektutak*. Budapest, Osiris. 9–69.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás. Budapest, Európa.
- Lengyel Fruzsina 2008. Izlandtól a zen kertig. In Zombory Máté (szerk.) *anBlok – Térkép-váltás 1–2*. Budapest, anBlok Kultúra- és Társadalomtudományi Egyesület. 159–165.
- Meggyesi Tamás 2004. *A külső tér*. Budapest, Műgyűjteményi Kiadó.
- Nietzsche, Friedrich 2001. A vándor és árnyéka. Ford. Romhányi Török Gábor. In Friedrich Nietzsche: *Emberi – túlságosan is emberi*. Szeged, Szukits Könyvkiadó. 210–259.
- Ross, Stephanie 1993. Gardens, Earthworks, and Environmental Art. In Salim Kemal – Ivan Gaskell (szerk.) *Landscape, Natural Beauty and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press. 158–182.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan.
- Tatarkiewicz, Wladislaw 2000. *Az esztétika alapfogalmai*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, Kossuth.
- Tisdall, Caroline 1979. *Joseph Beuys*. New York, The Solomon R. Guggenheim Museum.

Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai

Søren Kierkegaard identitásfogalmáról

Az identitás logikai fogantatású antik elve, mely a *tertium non datur* alakjában Parmenidésztől kezdve a nyugati filozófia egyik alapító gondolata (vö. Jäger 1953. 112–126), az újkornak nevezett világkorszak külső és belső hányattatásai közepette vált kiindulópontjává személyes és közös önmagunk szellemi megragadási kísérleteinek. Az első programok még a mindenséggel való azonosulás önazonosságának lehetőségeit keresik, hol az ember (Fichte), hol a világ (Schelling), hol az Isten (Hegel) felől tekintve. Az abszolút identitás nagyratörő eszméjére azonban mindhárom változatában eleve rányomja bélyegét a feltételesség megtörtsége: a külső támasztékait vesztett ember belső magabiztossága már nem tudja maradéktalanul elhárítani a büszke világalakítás esetlegességeinek tudatát. A végre önmagát tisztázni akaró megismerés az ésszerűség észkritikai tartását ölti magára, az ember mivolt sokszoros meghasonlottságának újkori tudatában. A legnagyobb szabású identitásfilozófia, amelynek alapelve szerint „az identitás az identikusnak és a nem identikusnak az identitása” (Hegel 1970. 2. k. 96), szüntelen változástapasztalatok körülményei közt állandó mozgásban lévő viszonyok gondolati rendszerét építi ki, amely az ellentétekben kibontakozó mindenség önmagába békülő identitásfolyamata. A kiinduló hipotetikus-ságnak, amelynek történelemfilozófiai változata az ésszerű történés egyetlen „magunkkal hozott gondolata” (vö. Hegel 1986. 12. k. Einleitung), a kifejtés szükségszerű menetében kell eloszlania. A rákövetkező nemzedékek azonban mindebben éppenséggel nem ismernek *önmagukra*. Rohamosan zajlik az újkori viszonyok újszerű személyesedése a sokféleképpen regisztrált elszemélytelenedés feltételei között, amelyeket mechanisztikus valóságfolyamatok támasztanak és tartanak fenn.

Hegel felmérhetetlen hatású filozófiai rendszerének dialektikus Minden-Egyéből azután a „konkrétság” jegyében három irányba indul meg a kiutak keresése. A továbbra is viszonyokban gondolkodó szellemi következetesség mindhárom elvi lehetőséget bejárta: míg Marx a szükségletkielégítő termelési viszonyok személyfeletti magaslatai felé, Freud pedig végül a háromosztatú lelki készülék tudattalanjának egyre személytelenebb szakadécai felé vágott

neki „valóságos” önmagunk keresésének, addig Kierkegaard az „egyes” egyén személyességének mélységeiben vélte megragadhatni azt az egyvalamit, ami az embert igazán komolyan érinti. Az önreflexió „félelem és reszketés” közepette talál itt rá arra a minden rendszeren kívüli legsajátabb viszonyra, amely önmagához és az énjét egyáltalán megalapító radikálisan máshoz viszonyul. Az a filozófiai kritika, amely az abszolútum gondolatával az „eredendően történetit” szegezve szembe, döntő érvét abból a legközvetlenebbül élményszerű tapasztalatból merítette, mely szerint az egyén számára végső soron legfontosabbnak valami olyasmiben kell rejlenie, ami általánosíthatatlan. Az egykori teológushallgató a kereszténység roppant „komolyságának” jegyében, a dialektikus gondolkodás intellektuális közegében és a melankólia alkati „tövisével” bélyegzetten összpontosítja magát a személyes én hiteles elméleti és gyakorlati végrehajtására. Az identitás személyes konkrétságának mint nézőpontnak a bemutatása, a belőle táruló világ- és emberkép következetességre törekvő kidolgozása az alábbi tanulmány célja – helyenként akár a filológiai árnyaltság rovására is. A nagy gondolkodó egyik jegye éppen ez a minden gazdagságban és ellentmondásosságban is megmutatkozó szellemi következetesség. Kierkegaard műve így tekintve egy sajátos szubjektumkultúra teljes aspektusgazdagságának bejárása. A modern személyes identitás ilyen belülnézete teljes világként bomlik ki a hol álnéven, hol saját néven közreadott írások sorában.¹

A historizmus eszméjétől mindjobban áthatott gondolkodói tartás számára a mindenben felfedezett individualitás többé nem maradhat filozófiai jelentéktelenség. Ami teljességgel egyszeri, azt a gondolkodás a maga jellegzetes, általános „lényegiségekre” irányuló egyetemesítő törekvéssel nem lehet képes befogni. A „lét” és a „tudat” közti szakadék feltöltését úgyszólván a legszemélyesebb okok teszik lehetetlenné. Így tekintve bármilyen közel férközik is az intellektus a valósághoz, a legszemélyesebb tartalmak fogalmilag meghódíthatatlanok maradnak, Kierkegaard szavaival: a létezésnek az egyén számára nincs rendszere, rendszer legfeljebb Isten számára létezik (vö. Kierkegaard 2014a. 7. k. 106 skk.). A rendszerszükségyszerűség arkhimédészi pontja a szabadon működő individuum. A konkrét-valóságos ember képtelen rá, hogy szubjektív álláspontjából önmagát „kireflektálva” a világfolyamat objektíven megismerő áttekintéséig lendüljön fel. A diszkurzív – vagy éppen dialektikus – megismerés és a nem diszkurzív valóság közti választóvonal így felmérhetetlen jelentőségre tesz szert. A gondolkodás új mozgása, amely emberi létlehetőségeknek szenteli magát, többé nem az absztrakt megismerőt veszi célba, amelynek fogalmát Kant mindenben benne rejlő „általában vett tudattá” tisztította, hanem az „eleven” embert. Az önmagára eszmélő ember most olyan lényként lel magára, amely egy különbségben, úgyszólván a gondolkodás általánossága és a valóság egyszerisége

¹ A jelen tanulmány a szerző német nyelvű könyve egyes fejezeteinek gondolatmenetét és megfogalmazásait követi: Hidas 2014.

„közé” feszülve éli az életét. Saját létezésének páratlansága, amely ezentúl az „egzisztencia” nevet viseli, a legközelebből érinti: az embernek ezt az alkatát sűríti Kierkegaard az „inter-esse” fogalmába (Kierkegaard 2014a. 7. k. 274 skk.). A létezés hiteles jelölésére szánt új – egyszerre önfeltáró és önalakító – kategóriák a kitüntetett egyszerűség döntésképessegeként értett egyéni szabadság megmentési kísérletei a megkövülő rendek világában: leírás és alapítás így fonódik szétválasztatlanul össze.

Az időbeliséghez való új viszony, amelynek nem a külső tartam és nem is valami belső lényegritmus a mértéke, egy mindenesztül individualisztikus történelemtanban ölt alakot. Ha az emberileg egyáltalán áttekinthető történetet vesszük szemügyre, az események vég nélküli szövevényében, amely az emberi cselekvés számára minden magasabb értelmet nélkülöz, egyediségek következnek megelőző egyediségekre. Az események szükségszerűségtől mentes egymásutánja – az egzisztenciálisan jelentős belső látványt tekintve – nem más, mint lehetőségek valóságossá válása szabadság révén.² A hit tágan vett fogalma magára a történetire irányul: a „pillanat” iránti érzéket, a minden közvetítésen inneni keletkezést jelöli. A radikálisan időbeli szemlélet számára minden pillanat a potenciális újdonság kiterjedésmentes momentuma. Az idő pillanatok végtelenül tagolt egymásutánjává egyszerűsül. A szakadatlanul forrászó individualitások világában az ember is ízig-vérig történeti szerzet. Az áradó „Most” felelősségből származó szabad tettek születését teszi lehetővé. A szuverén cselekvés és mulasztás már Schelling szerint sem az idő „mennyeségi”, hanem az örökkévalóság „minőségi” határozománya. Jelöljék ezt akár az „örökkévalóság”, akár egy eredendő „jövőbeliség” kategóriájával – mindig az ember mint egyén élete forog a maga végtelen érdekeltsége miatt kockán. Ha minden keletkezés szabadságból ered, akkor a döntés az egyénre hárul, mihelyt kimerészkedik az „esztétikai” közvetlenség döntésmentes viszonyaiból. A választás személyes választása így mutatkozik a magasabb rendű emberség alapszerkezetének (lásd Czákó 2006). A történet alapvető időbeliesülése a cselekvést és annak feltételeit illetően a „döntés” és az „esetlegesség” egyre terjedő fogalmiságában is nyomot hagy. Az ember végső soron minden rendszeren kívüli cselekvési szabadságának eszméje számára minden pillanat roppant döntési terhet hordoz: „Ha tehát igaz, hogy van jövő, akkor az is igaz, hogy vagy–vagy is létezik” (Kierkegaard 1978. 785; a fordításokat helyenként az eredeti alapján módosítottam – H. Z.)

Hogy az ember mivoltnak erre a fokára valaki felhágjon, legelőször is maga mögött kell hagynia a pusztán elébe akadó élet eldöntetlenségét, hogy egyáltalán a választani tudás mellett dönthessen. Az „esztétikai” szférája, amely az életút ifjú stádiumaként is bemutatatható (lásd Kierkegaard 2009), a világ legkézenfekvőbb szemléletén alapszik, minden magasabb reflexión innen. A képze-

² Lásd elsősorban Kierkegaard 2014a. 4. k. 272 skk.; magyarul: Kierkegaard 1997. 97. Kierkegaard történelemfogalmához lásd Holm 1956 és Czákó 2003.

lőerő révén végtelenné gazdagodva az „esztéta” az éppen adottakat megragadva úgyszólván egyik napról a másikra él: élete az átélésben merül ki. Ha természetes adottságai a legmagasabb szintű életszemléleti virtuozitásig fejlődnek, egy formaadó akarattól uralt önálló életforma bontakozhat ki. Az illető szublimációs teljesítménye a variációteremtő leleményesség gyümölcse: felszíni jelenségek bármiképpen kieszemelhető rengetege, minden mélységi dimenzió nélkül. A reflexió – érzékiségtől és szükségletektől kötve – megreked az élvezetek temperált alakítása körében, mint például a hedonizmus művészi tökélyre fejlesztett okosságтана esetében. A másik ember módszeresen végrehajtott elcsábítása az érzelmi rezdülésekkel is a modern gazdasági racionalizmus kalkulációs szellemében bánik. A kapcsolatok üressége a másik elvi megsemmisítésében csúcsosodik ki. Az „érzéki zsenialitás” ennek során a húst a „hús saját szelleméből” kiindulva szellemíti át. A hangulatok és állapotok megszállott keresése a jelenen túlnyúlva a múltba is beleveszhet, amikor például az emlékeiben élő ember a valaha átéltek idealizáló megörökítésére, vagyis az örökkévalósággal való összekapcsolására törekszik. Aki az illanó és tovamúló után kap, mozdulatának irányától függetlenül a kék „itt és most”-jába oldódik bele. Az esztétikailag élő ember legmagasabb irodalmi teljesítménye nem más, mint műalkotássá finomított életének utólagos művészi elbeszélése. A színre vitt életegység, amely híján van a személyek vagy ügyek iránti bármilyen odaadásnak, nem teremt identitást: a külsőségeken megtapadó folytonosság végtére is a véletlen terméke. Tett és rákövetkező tett nem épül belsőleg egymásra; az esztétikai immanens rendszerezése nem képes tartós alakzatok létrehozására. Az ember feltétlenségre irányuló igénye nem találhat beteljesülést valami továtúnőben; a legszellemibb karakterek legfeljebb a melankóliáig vagy éppen a tartós kétségbeesésig juthatnak el.³

Csak a választani tudás választásával mint kétségbeesésben történő önválasztással sikerülhet az áttörés a voltaképpeni énhez. Ezzel a legsajátabb szabad tettével nyeri el a személyiség „középpontját önmagában” (Kierkegaard 1978. 858). Az önrendelkező önmeghatározás nem valami már meglévőnek a megvalósítása: az ember etikailag válik azzá, amivé válik. Ebbe a konstitúciós mozzanatba ugyanakkor az esztétikai minden „szenvedélye” beleárad, immár annak szétszórtsága nélkül, hogy az „etikaiban” magasabb szinten megszüntetve megőrződjön és a legsajátabbá nemesedjen. A szűkebb értelemben vett etikai, a jó és a rossz közti választút, csak az én alapvető választásának eredeti aktusával jelenik meg a világban. A konkrét körülményeket az általánosság felelősségével magunkra vállalva úgyszólván visszaválasztjuk magunkat – esztétikai, sokrétűen meghatározott éntünket – a világba, ami felér egy második születéssel: „Aki etikailag él, önmagát mint saját feladatát birtokolja. Énje közvetlenül véletlenül meghatározott, és feladata, hogy a véletlent és az általánost összeolvassza” (Kier-

³ Vö. Kierkegaard 1978. 115 skk.; a melankóliáról és a kétségbeesésről mint az esztétikai fokozatairól uo. pl. 27 skk., 517, 587, 592 és 824 sk.

kegaard 1978. 891). Függőség és szabadság a „kötelesség” fogalmában kapcsolódik össze. Az etikailag élő ember egyénileg a nyilvános életben gyökerezik: „Az az etikai tétel tehát, hogy minden embernek van hivatása, azt fejezi ki, hogy létezik a dolgoknak olyan ésszerű rendje, melyben minden ember, ha akarja, helyét úgy tölti be, hogy egyidejűleg fejezi ki az általános emberit és az individuálisat” (Kierkegaard 1978. 936 sk.). A bensővé avatott általánosság formulája ezért így hangzik: „én megteszem az én kötelességem, te is tedd meg a tiedet” (Kierkegaard 1978. 900). A polgári-társadalmi én felelős választása – mintaszerűen a munka és a házasság szereposztásaiban – túllép a misztikus „kolostori mozgásának” önválasztásán (lásd Kierkegaard 1978. 880 skk.), aki a maga elszigetelt bensőségességét világon kívüli módon kizárólag az Istenhez való viszonyára alapozza. Az ilyen ember felfedezi, „hogy az az én, amit választ, végtelen sokféleséget hordoz önmagában, amennyiben története van, amelyben kiáll az önmagával való azonosság mellett. Ez a történet különböző, mert ebben a történetben a nem más individuumaival és az egész nemmel áll kapcsolatban, és ez a történet valami fájdalmasat tartalmaz, és mégis csupán e történet révén az, aki.” (Kierkegaard 1978. 839.) A kapcsolatokban gazdag összetartozás az öneszmélés monologikus önmagába záródását a lutheri hivatásteológéma jegyében – „ki-ki amely hivatásban hivatott el, abban maradjon” (Sir 11,20 sk. és 1Kor 7,20) – a közösség felé lépi túl. Az egyéni kötelességteljesítés horizontját a teremtés rendjében istenileg kijelölt hely rajzolja körül. A világba való reformátori kilépés és egy világon belüli kötelességéthosz etikai megalapozása egy olyan világviszony elvi alakja, amely a világot az önalakítás anyagának tekinti.⁴ Az egyén egységtörekvése ennek során mind a pusztán tiltó etika elvontságát, mind egy népkörhöz kötött erkölcsösség konkrétságát meghaladja, hogy magára vállalja a múlt valamilyen belső folytonosságát – paradigmátikus módon az első szerelem házassági kapcsolattá alakításával. A felelősség az én elengedhetetlen másokhoz kötése, az identitás a szakadatlan újjászületés egységes lelkülete, amely az összes életeseeményt egységes életvitellé fűzi össze. A feladat a diszpozíciók magunk tételezte pozíciókká szublimálása. A saját és idegen eltévelyedések megbánásának a fogyatékosságai azonban arra vallanak, hogy az élet kielégítő összértelme nem horgonyozható bele az etika immanens transzcendenciájába: a kitörölhetetlen vétkek újra és újra felidéznek az ember mivolt megváltásra szoruló kétségbeesettségét. Az általánosság bizonytalanságai, amelyek a valódi feltétlenség hiányából fakadnak, nem találnak emberi fórumot az ellentétek feloldására: a személyes döntési folyamatnak nem akad evilági nyugvópontja. „Ha az embernek egyszer igaza van, másszor pedig nincs igaza, valamennyire igaza van, valamennyire nem – ugyan ki dönti ezt el, ha nem maga az ember; de hát nem úgy van-e, hogy ebben a döntésben újfent részben igaza lehet, részben pedig nem?” (Kierkegaard 1978. 1003.) Az ember vagy továbbblendül a vallási feltétlenség „abszurdításá-

⁴ A lutheri hivatáseszméhez lásd Weber 1982. 87 skk.

hoz”, amelyet Isten szájából hall, vagy a „rezignáció virtuózaiként” megreked a kétségbeesésben. Az ember kétségbeesése pedig keresztény viszonyok között valóságos „halálos betegség” – ahogy Kierkegaard legbehatóbb énelemzésének bibliai ihletésű címe is mondja (Jn 11,4; 1Jn 5,16 skk.).

Az ember belső megtörtségének pszichológiai jellegű fenomenológiája ily módon a keresztény veretű én szerkezetének egyfajta belső látványát nyújtja. Ahogy a mű mélyen dialektikus felütésében olvassuk:

Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az Én [*Selv*]. De mi az Én? Az én olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az én nem a viszony, hanem az, hogy a viszony önmagához viszonyul. Az ember a végtelenség és a végesség, az időbeliség és az örökkévalóság, a szabadság és a szükségszerűség szintézise, röviden szintézis. (Kierkegaard 1993a. 8.)

Az az új gondolkodói magatartás, amelyre csakhamar az egzisztencializmus elnevezés gyökeresedik meg, az ember énje számára dichotómiákkal kapcsolatos lezárhatatlan viszonyítási munkát irányoz elő. A szellem és az én az állást fogláló ember éber tetteiben jön létre és marad fenn, hogy az állásfoglalás minden pillanatnyi kimaradásával újra és újra elenyésszen. Az identikus személy mivolt úgyszólván annak az esélye, hogy az önmagunkhoz viszonyulás folytonosságát megteremtsük. Az önmagunkhoz való viszonyhoz történő szüntelen viszonyulás elvi nyitottságot jelent a jövő megvalósítása felé. A konstans önviszony nem valami rögzített tényező, nem is nyugvó egyensúly; az én a saját lét végső soron elérhetetlen reflexivitásában *szajlik*. Az önmaga-lét nem más, mint identitásra törekvés az állandó identitásnélküliséggel szemben. Az én mint állandósított döntés fogalma így rendkívüli igényű határfogalomnak bizonyul. Az identitásért folytatott szakadatlan küzdelem a végesség és a végtelenség elsimíthatatlan különbségének veszélyeztető körülményei között mindig újból ki van téve a végesség kísértésének, hogy az önmagunktól való menekülés mindennapi intézményei révén – amilyen a házasság, a barátság, a hivatás és a hivatal – stabilitást színleljünk magunknak. A legszélsőségesebb ellentétek nem mindennapi romantikája kölcsönzi ennek az énnak a jellegadó vonásait. Az eredetiség akarása a megformáltságtól való félelemből nyeri a hajtóerőt, hogy a pusztá önkénybe való beleveszéssel szemben újra és újra folytonosságra törjön.

A tisztán időbeli önviszony archaikus lehetőségét, amely az örökkévalóság iránti minden elköteleződésnek híján maradt, már Szókratész felülmúlta a preegzisztens lélek tanításával. A jóra irányuló általános kérdés itt válik első alkalommal az érintett egyén szenvedélyes ügyévé. Ami emberi erővel elérhető, kimerül a születéssel elfelejtett „mögöttes örökkévalóra” való emlékezéssel. Ha az ember kozmikus és társadalmi gyökerei elenyésszenek, mint a hanyatlóban lévő poliszvilág átmeneti korában, a feladat – Kierkegaard Szókratésze szerint – a születés előtt birtokolt identitás felkutatása a lélek bensejében, még akkor is,

ha azt az idealista gondolkodói munka mindig újra objektiválja. Az emlékezés visszafelé forduló szellemi mozgása újra és újra rátalál elveszítetetlen énjére, hogy biztos szellemmel újból elsajátítsa. Kierkegaard szerint a szókratészi emlékezőgondolat az „egzisztencia bensőségességének” addig ismeretlen formáihoz emelkedik fel. A szubjektivitásnak ez a foka az örökkévalóban való általános emberi részesedés lehetőségének ideáltípusa. Szókratész szenvedélye azonban folyamatos „lebegésben” marad, ami ironikus szellemének „negativitásában” nyer találó kifejeződést. A tudás magaslataira a saját nemtudásba való betekintés révén lehetséges fellendülni. A közvetlen közlést tartalmazó tanok hirdetésétől való önmegtartóztatás nem más, mint az abszolútum a semmi alakjában. Szókratész szellemi és gyakorlati erőfeszítései így bizonyulnak a kései visszatekintés számára a szubjektivitás modern eszméje és valósága felé tartó nekifutásoknak (Kierkegaard 2014a. 7. k. pl. 518 sk., 173 skk.; Kierkegaard 2004. pl. 147).

A kétségbeesés a bűn keresztényileg tételezett fogalomkörében éri el csúcspontját. Miközben a görög önfeledtség ily módon saját tetté radikalizálódik, kilátás nyílik az isteni kegyelemből fakadó megváltásra. Míg a szókratészi paradoxon lényege az a nehéz gondolat, hogy az örökkévaló igazság egy egyéni létezőhöz viszonyul, a keresztényi paradoxon – az örökkévaló történelmileg egyszeri megvalósulása – a legmagasabb fokú abszurditásig fokozódik. Az igazsághoz való hűség mint az igazsághoz való legsajátabb viszony többé nem érheti be egy eleve adott modell végrehajtásával, amelynek elsajátítása: virtuóz utánzás. Az egyénnel kapcsolatos keresztény elvárás az énnel valami olyan történetre alapozását követeli, amely nem merül ki a történetiségben.

Ismeretes ugyanis, hogy a krisztushit az egyetlen olyan történeti jelenség, amely a történeti ellenére, sőt, éppenséggel a történeti révén akart az egyes ember örök tudatának kiindulópontja lenni, s nem csupán történetileg akarta fölkelteni az érdeklődését, de üdvösségét valami történetihez való viszonyára akarta alapozni. (Kierkegaard 1997. 146.)

A keresztény princípium ugyanis az emberré testesült Istenen mint tanítón alapszik, aki az egyénnek megadja a paradoxonban való hit feltételét. Mivel Isten mint a teljesen Más, aki önmagát kinyilatkoztatva lépett a világba, a gondolkodás útján elérhetetlen, az értelem e határpontján döntésre van szükség: az ember vagy megbotráncozik, vagy ugrást hajt végre a hithez. Az újszerű vallássosság virtuóz mozdulata végül az intellektus filozófiailag legnagyobbra becsült kompetenciáinak a feláldozását követeli meg. A mindig lehetséges elutasítás öntevékenyen felelős bűne által végtelen mélységek nyílnak meg az emberi bensőben. Végtére is a kereszténység élezte ki test és lélek ellentétét, spiritualizálta a házasságot és sütötte a démonikusság bélyegét az érzékiségre. Az örök tudat ilyen szerkezete révén az ember – az antik görögséget meghaladva – „még nagyobb ellentétekből tevődik össze”. A végtelen reflexió a hit felé tartó ugrás

küszöbéig vezet. Magunkat a kereszténységbe begyakorolni annyit jelent, mint pillanatról pillanatra megtenni az ugrást az istenemberi paradoxon feneketlen mélységébe. Az örökkévalónak ez az „előrefelé” irányuló megvalósítása – az emlékező spekuláció „visszafelé tartó mozgásával” ellentétben – olyan, mint egy szakadatlanul megismételt újjászületés; az életvitelnek ez a beidegzett, hússá-vérré bensőségesített állandósága felfokozott protestáns követelmények öröksége. Az „ismétlés” levezethetetlen transzcendenciafogalmának elemi előfeltétele „az értelem keresztre feszítése a hitben”.⁵

Az identitásnak ezek a keresztény szellemben kifeszített keretei, amelyeket most már saját gondolatokkal, érzésekkel, cselekedetekkel, egyszóval személyes identifikációval lehet megtölteni, alapvetően eltérnek a görög viszonyoktól, ahogy az én kereszténység által lehetővé tett fogalma is minden korábbi énfelfogástól különbözik. Mindaddig ismeretlen belső terek kiépítése veszi kezdetét; testi, lelki és szellemi rezdülések egész barlangvilága mélyül ki. Ha Isten a mérce, az én a végtelenbe hatványozódik, ami egyszerű képletbe foglalva így hangzik: „minél több Isten-fogalom, annál több én” (Kierkegaard 1993a. 132). A magabizonyosság erősödésével az én elvétésének a veszélye is fokozódik. Az ember én voltát jól jellemzi, hogy elhibázásának lehetőségei szerint tűnhet érdemesnek átvilágítani. A kétségbeesettség hangoltságát Kierkegaard minden árnyalatában és fokozatában következetesen végiggondolja. A szókratészi-görög pogány számára a valódi kétségbeesés az elveszíthetetlen örök én miatt végső soron lehetetlen. A görög általános emberitől a keresztény egyeshez vezető átmenet az „abszurditás szakadékainak” félelmében tartós rezignációba torkollhat (Kierkegaard 1986. 52). Ezen az állapoton túljutva érhető el egyáltalán a kétségbeesés, az énvizonyynak ez a belső eltorzulása. A kétségbeesett ember vagy ahhoz ragaszkodik, hogy határtalanul önmaga legyen, vagy – ellenkezőleg – ahhoz, hogy önmaga helyett más én akarjon lenni. A saját képzelőerő tobzódó vég nélküliségébe való beleveszés és az adott véges én felelőtlen elhárítása, vagyis a végtelenség és a végesség kétségbeesése így bizonyul a saját énvizony hasadtságából fakadó szakadatlan meghalás két alapformájának. Ebbe az örvénybe csak az ember önmagaságát egyáltalán lehetővé tevő Másikhoz való viszony hozhat nyugalmat. Miután Kierkegaard futólag megemlíti, majd nyomban el is veti az ember eredeti öntételezésének a lehetőségét,⁶ fejtegetéseit az Istenhez való viszonnak mint az én lezáró szerkezeti mozzanatának tárgyalásával fejezi be: „miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az én átlátható módon gyökerezik abban a hatalomban, amely őt létrehozta” (Kierkegaard 1993a. 20). A valódi önalapítás az isteni teremtettségen nyugszik. Az identitás úgyszólván

⁵ Kierkegaard 1978. 81 skk.; Kierkegaard 2014. 7. k., 323, 513 sk. és Kierkegaard 2014b. Kierkegaard hitfogalmához lásd Czákó 2001. A protestáns személyfogalom szociogeneziséhez lásd Max Weber idézett művét.

⁶ Az egzisztencia gondolati hagyományában ezt az opciót sokkal később Jean-Paul Sartre fejtegette ki következetesen, lásd Sartre 2006.

három pólus között villan fel. Csakis a hit képes az embert kétségbeesett véges-ségből olyan végtelenségbe emelni, amely a véges visszanyerését is lehetővé teszi, feltéve, hogy nem esik kétségbe saját bűnei – vagy éppen azok megbo-csátása miatt. Ennek felel meg az életműre visszatekintő önértelmezés központi kérdése: „Hogyan lesz az ember kereszténnyé?” (vö. Kierkegaard 2000. *passim*).

Nem test és lélek egyszerű összetétele, hanem Isten által közvetített hár-mas viszony – ez a szintézis az ember magasabb rendeltetésére utal, amely őt természeti lényből szorongásképes lényvé avatja. Ez a magasabb énje felé irá-nyuló sejtésszerű hajlam szólítja ki a „pillanatban” a szabadságba, hogy maga mögött hagyja a természethez kötöttség állapotát. „Ez az ártatlanság mélységes titka: hogy egyben szorongás. Álmodón vetíti ki a szellem a maga valóságát, ám ez a valóság semmi, ezt a semmit pedig az ártatlanság folyton önmagán kívül látja.” A „szabadság szédülete”, amelynek tárgyaltan hangoltságát Kierkegaard minden későbbi pszichológia számára „szorongásként” ragadja meg, a „se-mi” körül örvénylik, amely keresztényileg a „bűnbeeséssel” került a világba. A szellem nélküliség szorongása számára az örökkévalóság kísértése a kitörés lehetőségét jelenti – és egyúttal annak a mindenkori bűnnek a lehetőségét, hogy elvétse saját énvizonyát. Aki a földiben és időbeliben keres kapaszkodót, ahelyett hogy rászánná magát a végtelenbe tett „ugráásra”, egyre önzőb-ben építi ki merőben személyes szorongását. Szorongás által hitre nevelten az ókori görög a sorstól, a keresztény a bűntől való szorongásán kerekedik felül. Az ember szellemi mozdulatai végül is előidézik a szigorú értelemben vett időbeliség megszületését, ami már nem halogatható tovább mennyiségi eszkö-zökkel. A pogány ember sorstól való szorongása még valami külsőhöz tapad: a sors közmondásos „vaksága” a szükségszerű és az esetleges egybeeséséből fa-kad. A görög orákulum elkerülhetetlenül beleragad a kétértelműségbe: ebben rejlik a görög génusz tragikuma. A kereszténység újraszervezi az ember lelki háztartását: „Mert a törvény bűnössé teszi az embert – de a szeretet még sokkal nagyobb bűnössé tesz.”⁷

Az általánostól a személyes páratlanság felé tartó mozgás, amely ezt a gon-dolkodást eleve megszabta, végül az „egyes egyénben” (*den Enkelte*) mint az emberi énvizony kitüntetett fogalmában és valóságában ér végéhez. Az egyes az a kategória, „amelyen vallási szempontból a kornak, a történelemnek, az emberi nemnek keresztül kell haladnia” (Kierkegaard 2000. 112). Az olyan gondolkodás számára, amely egyre intenzívebben önmagára és egyre megfe-szítettebben belső énjére összpontosít, általános és különös viszonyok mégoly sűrű összekapcsolódásából sem adódhat elő az egyén, aki csakis a külső-törté-neti kötelékein kívül – „Isten színe előtt” találhat önmagára. Mivel az etikai kötelékek külsődlegességében nem érhető el igazi szabadság, az elidegenítő

⁷ Kierkegaard 1993b. 51, 101 skk., 73; uő: *Die Tagebücher*, 2. kötet (Gesammelte Werke 29.) Düsseldorf, Diederichs. 243.

általánosság utolsó maradékainak fogalmi feloldása vezet ki a nembeliségből. A fennállóval és az üdvösség hivatalos kezelőjével való elégedetlenség végül minden megtörténtet – a saját üdvözülés szempontjából irreleváns lévén – érvénytelennek nyilvánít. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a világtörténelem nem utolsó ítélet, hanem arról, hogy a kereszténységet illetően semmi jelentős nem derül ki belőle, még Jézus hús-vér alakjáról mint a kereszténység történeti középpontjáról sem. Ha a történetek homogén terének nincsenek kitüntetett pontjai, akkor a következetes történetiség gondolat számára minden feltétlenségi igény megroppan. Az örökkévalónak az időbeli megjelenése Kierkegaard szerint kizárólag az eminens értelemben vett hitre tartozik. Lessing fogalmazta meg a legkiélezettebben a történeti esetlegesség központi dilemmáját: „Ki tagadja – én nem –, hogy ama csodák és jövődölések beszámolóí éppoly megbízhatóak, amennyire bármilyen történeti igazságok egyáltalán lehetnek? – Igen ám, de ha *csupán* annyira megbízhatóak, miért avatják őket a gyakorlatban végtelenül megbízhatóbbakká?” Később pedig: „Ha semmilyen történeti igazság nem bizonyítható, akkor történeti igazságok *révén* sem bizonyítható semmi. Vagyis: *esetleges történeti igazságok nem lehetnek szükségszerű észigazságok bizonyítékai.*”⁸ A belső ember örök viszonya számára a „puszta” történés esetleges igazságai minden argumentatív súlyt nélkülöznek. Fülét egyre elszántabban a csak neki szóló, odabent hallható szó hallására hegyezi. Ami emberi, az ész általánosíthatósága által hitelesített nézőpontból botrány, azt csak a hit igazolhatja „számomra” érvényessé. A hit szűkebb értelemben vett „lovagja” ezzel a végső soron beláthatatlan mozdulatával kitör az általános emberi viszonyok világából: ebben az értelemben rója magányos útját az „abszurd” birodalmában.⁹ Az énnak mint a személy hitbeli magvának nincs más teendője, mint ellenállni a mindent felemészítő történelem azonosulást követelő hamis hatalmainak.

Mert a „tömeg” a nem-igazság. Örök, Istenhez méltó, keresztény értelemben ugyanis igaz, amit Pál mond: „csak egy ér célt”, nem hasonlítás képpen, mivel egy összehasonlításba mindig beleértendő a „többiek” is. Ez azt jelenti, hogy mindenki lehet ez az egy, ebben Isten segíteni fog – de csak egy ér célt; ez pedig azt jelenti, hogy a „többiekkel” az ember csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennel és önmagával váltson szót.

⁸ Lessing 1965. 34. Lessing ezzel ismeretes módon Leibniz fogalompárját, „tényigazságok” és „ézigazságok” kettősségét fordította vallásfilozófiára, vö. Leibniz 1986. 305 skk., 33. §; vö. Kierkegaard 2014a. 7. k. 96.

⁹ Lásd ehhez az Ábrahámról mint a hit lovagjáról szóló – *Johannes de Silentio* álnéven írt – fejtegetéseket, aki Isten felszólítására kész feláldozni fiát, Izsákot: Kierkegaard 1986. 14 skk.

Az egyéni éniszonyt illetően ez annyit jelent, hogy a személyes abszolútum a szubjektív bensőségessegre hárul.¹⁰ A „tömeg”, ez a mennyiségi egyöntetűség belülről emészt fel az egyes személy döntési képességét. A szubjektivitás világtalanodása itt az akozmikus magánszemély képzetébe torkollik. A történelmi körülmények béklyóiból való menekülés az abszolút jelen karizmatikusságába vezet, ami a kereszténység révén maga a Jézus Krisztussal való mindig tartó egyidejűség.

A hit fogalma Kierkegaard-nál – gondolati mozgásának következetessége nyomán – egyre paradoxabb alakokat ölt, hogy végül a fennállóval szembeni leghevesebb szóbeli kirohanásokban követelje a „Krisztus-hit” (*Christendom*) bevezetését a „kereszténységbe” (*Christenhed*). Amikor gondolkodása a jövőt az egzisztencia horizontjaként igyekszik felmérni, gondolatai az eszkatológia birodalmában mozognak. Az „ek-szisztencia” nem más, mint a jelen ürességéből való „ekszztatikus” kiugrás az „itt és most” teljességébe. A jelentelenség az „idők teljességeként” felfogott „pillanat” fogalmában csúcsosodik ki.¹¹ A személyes identitásnak ez a radikálisan egyéni alakja végtelen távolságot jelent a világtól. Amikor Kierkegaard az általa vélt kereszténység egyre következetesebben kidolgozott elvét – az időben megjelent örökkévaló paradoxonát – mindinkább gondolkodása középpontjába helyezi, súlyos következményekkel járó lépéseket tesz a világtalanság felé, ami mindennemű vallási világelutasítás következménye. Ha egyszer Isten közvetíthetetlen paradoxonná válik, akkor az egyén heroizmusának egy világon kívüli személyiség tartását kell öltenie, aki immár nem választja vissza magát a világ konkrétságába. A tulajdonképpen emberi egyenlőség és emberszeretet ugyanis elszigetelt másokhoz kapcsol, akik szintén „Isten színe előtt” állnak.¹²

A világ mint a tökéletlenség közege az etikai veretű vallási megváltásszükséglettel való egyre élesebb feszültségben újra és újra istentelenné értéktelenedik. A hittartalmak protestáns bensőségesítése a következetes üdvösségkeresés elvi világelutasítását olykor szélsőségesse fokozza. Ember, Isten és világ – a metafizika alaptényezői – kölcsönviszonyainak újkori meggyengülése egymással párhuzamosan zajlik. Az ézsaiási-reformátori rejtőzködő Isten eszméje nyomán újrászerveződik az ember világhoz való viszonya; a végtelen kozmosz terjedő tudata egyre mélyebb szakadékot hasít Isten és ember közé. A „mennny” újkori beomlásának és az így támadt kozmikus ürességnek talán Pascal adott a legékes-szólóbban hangot: „Az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelensé-

¹⁰ Az „egyes” fogalmához lásd elsősorban Kierkegaard 2000. 97 skk. (a „Szerzői tevékenységem szempontja” „Melléklete”); a történelmi Jézus jelentéktelenségéről a hit dolgában lásd Kierkegaard 1998. 36 skk.; a hit lovagjának alakjához Kierkegaard 1986. 117 skk.

¹¹ Kierkegaard 1997. 27, vö. Gal 4,4. Lásd ehhez Taubes 2004.

¹² A szakirodalom a fenti vonatkozásokban gyakran emleget „ambivalenciát”, lásd pl. Deuser 1985. 14 skk. A pusztán mennyiségi emberi egyenlőség eszméjének kritikájához lásd Kierkegaard 2014a. 8. k., 80 skk. és Kierkegaard 2000. 97 sk.

gében elmerülve megrémülök [...]. E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el.” Végül az emberi benső marad vissza hiteles viszonyok egyedüli helyszínéeként – immár kizárólag Istenhez és önmagunkhoz.¹³

A görög álláspontot tehát Kierkegaard szemében az egyén keresztényileg fokozott összemérhetetlensége műlja felűl. Amennyiben az egyén a világ rendjében éli az életét, annyiban persze dolog a dolgok között, élű az élűk között, ember az emberek között, a példányok egyike lévén mindenki képviselűjeként a nembe beleszólva. Csakhogy az individuum nem merűl ki az emberiség általánosságán belűli sajátlagosságban, hogy végűl is maradéktalanul besorolható legyen. Ha olykor belevész is a világba, összecszerélhetetlenűl saját maga marad a megismételhetetlen egyszeriségében. Az alapvetű különbözűség, nem csak másoktól, hanem fűként saját magunktól is, feltétlen unikalitássá radikalizálódik.¹⁴ Az eredetileg vallásilag kifejtett alapfogalmak eközben általános igényűl egzisztenciakategóriákká emelkednek: az ember keresztényi veretű belvilága általános emberi szerkezetté vetűl ki. Az egzisztencia fogalmisága – Krisztus kettűs természetének mintájára – az ember egyidejű történetiségén és örökkévalóságán alapszik. Így most már nem csupán vallásilag érvényes, hogy „az egyes magasabb rendű, mint az általános” (Kierkegaard 1986. 93). Keresztény tanítás és emberi alkat közt fogalmilag ingadozva állapítja meg Kierkegaard félreérthetetlen egyértelműséggel:

Az emberlét nem olyan, mint az állatlét, ahol az egyed mindig kevesebb a fajnál. Az embert nem csupán az általában emlegetett kiváló tulajdonságai tűntetik ki más állatfajtákhoz képest, hanem minűségileg is kitűnik azáltal, hogy az individuum, az egyes több, mint a faj.¹⁵

Etikai-antropológiai terepen a választás eszméje – a kereszténység bensűségestési tendenciáiba illeszkedve – elveszti eredeti keresztény jellegét. A gondolkodás határpontjai minden meghasonlottságon túllendűlű „ugrást” követelnek.¹⁶ Az egyáltalán lehetséges reflexiűk szövevényén magunkat átvevrekedve válnak lehetségessé az önmegtartás összefűggű aktusai. A logikailag elgondolt „identitás” fogalmi magva, az egymást kizárű ellentétek közötti „döntés” az önválasztás „vagy-vagy”-ában egzisztenciális jelleget ölt. Az „aut/aut” választása az igazi személyiség alapító mozzanatává emelkedik. Minden egyes ember egymásnak feszűlű elvek átmenetek nélküli ellentéteinek működésével szembesűl, amelyeket – a voltaképpen ember mivolt veszélyeztetése nélkül –

¹³ Pascal 1983. fr. 205. A vallási világ- és kultúraelutasítás tendenciáihoz az eredendűen világelutasító megváltásvallások talaján lásd Weber 2007. 232 skk.

¹⁴ Vö. Max Weber utalásával: „hogy inkább Istennek, mint az embereknek kell engedelmeskedni, a modern »individualizmus« egyik legfűbb alapját jelentette” (Weber 1995. 260).

¹⁵ Kierkegaard 1993a. 140.

¹⁶ Lásd pl. Kierkegaard 1986. 90: „a hit éppen ott kezdűdik, ahol a gondolkodás véget ér”.

nem lehet dialektikusan egymásba árasztani vagy kényelmesen megtörténni engedni. A választások ugrásainak folytonossága tartja mozgásban és ezáltal fenn az egzisztenciát. Aki választ, „a választás pillanatában tehát a legteljesebben elszigetelt, mert kilép a környezetből, s ugyanakkor abszolút folytonosságban leledzik, mert önmagát mint terméket választja; és választása a szabadság választása olyképpen, hogy miközben önmagát termékként választja, éppúgy azt is mondhatjuk, hogy önmagát teremti”. A büntől való egyszeri elfordulás és pontszerű önmegtartóztatás ezért nem elegendő önmagunk tartós megalapításához.

Az ember örök méltósága ugyanis abban rejlik, hogy történetre tehet szert, az isteni benne, hogy ő maga – ha akarja – folytonosságot adhat e történetnek; mert a történet csak akkor tesz szert folytonosságra, ha nem a velem megtörténtek vagy megesettek foglalata, hanem csaját cselekedetem, olyanképpen, hogy még ami velem megesett, általam az is szükségszerűségből szabadsággá változott és alakult át. (Kierkegaard 1978. 884 sk.)

E történelemfeletti virtuozitásnak a romantika intuitív „zsenialitásához”, a világtól elforduló individuumnak a legsajátabb ügye iránti féktelen önátadásához való szellemi közelsége nyilvánvaló. Az irtóztató, a bizsergető borzongás romantikus motívuma már a kétségbeesett lelket is a saját szakadékmélyén kísértette meg, ahogy a „végtelenség” iránti érzék is a korabeli művészetben edződött. Az önmagát eldöntő identitás történelmi gyökerei azonban sokkal mélyebbre nyúlnak vissza, a prófétai hirdetés régmúltjába, amely a csoportos jövőt a közös döntésektől teszi függővé. Az ószövetségi próféta minden pillanatban alternatívák előtt látja népét, és szavát a mindenkori szituációba kiáltja bele. Nem emelkedik az események fenyegető menete fölé, hanem döntést követel. Az apokaliptikussal ellentétben, aki eljövendő világkorszakokba nyert betekintését hirdeti, ő nem ismer eleve rögzített jövőt. Az ő számára a jelen: döntő pillanat, az eljövendő sors pedig az Istentől megszólított népközösség tettein dől el.¹⁷ Az „én belső teleológiájának” (Kierkegaard 1978. 914) identitásalakzata később a lelkiület gyökeres megváltozását jelentő „metanoia” keresztény követelményének elemeit is magába fogadja. Az „új emberré” (Kol 3,9 sk.) térés az igazságot egyes szám első személyben mondhatja ki. Az ilyen ember jelene többé nem az egyneműen pergő kozmikus idő tetszőleges pillanata; élete szakadatlanul végrehajtott döntések tartós habitusává összpontosul. Ez fogalmazódik meg az abszurd felszólításban: „nem más embert kell szülnöd, csak önmagadat kell megszülni” (Kierkegaard 1978. 827).

Hosszas előkészületek után persze a modern egzisztencia sajátos elbizonytalanodásai éleződtek ki az „ugrás” fogalmában. Ami az ember helyzetét illeti, a jelenkor jegye az elkülönülő egyéniesülés: „a szubjektumok kételkedése

¹⁷ A próféta fenti fogalmához lásd Buber 1991.

annyira aláaknázza a létezést, hogy egyre inkább úrrá lesz az elszigetelődés” (Kierkegaard 1978. 181). A *Félelem és reszketés* felütésének feltételes módjában alighanem a kijelentő mód félelme fejeződik ki: „Ha nem lakozna örök tudat az emberben...” Nem pusztán megismerési, hanem életgyakorlati és ezért „valódinak” nevezett kétségében az ember ide-oda hánykolódik tézisek és antitézisek között: a gondolkodás közvetítési teljesítményeivel nem lehet képes áttörni a valósághoz. Az eltérő minőségű igazságformák közt tátongó „árok” lessingi metaforája szemléletesen sűríti magába a historizmus meghasonlottsági tapasztalatait. A történetiség feszültségterében, amelyben az identitás problémája hatalmasan kibontakozott, az emberlét elemi ellentétei nem békíthetők össze. Az individualitásgondolat radikalizálódása nyomán a világ objektumai és szubjektumai egyaránt feloldódtak a történeti alakulás folyamatában. Az időbeliség mulandósággként értése a mindent magával ragadó „áradás” érzésétől kísérve minden hagyományos és újonnan felmerülő tartalmat fokozatosan gyanúba kevert.¹⁸ A legmagasabbra értékelt kötelmeket is magával ragadja a szellemi és nem szellemi történés áradata. Nemcsak a talaj, hanem maga az ember és a legmagasztosabb meggyőződése is lehetnének körülményektől függően más-milyenek. Miután a természettudományok pusztá „természetként” felfogott oksági mechanizmussá alakították a világot, a történeti tudományok mindent pusztá „történeessé” alakítottak, kiteljesítve a világ varázstalanítását. A modern világ immár nem az emberrel rokonságban álló „kozmosz”, mint az ókori, és nem is isteni „teremtés”, mint a középkori. A történeti tudományok megismerési műveleteinek nagy szerepe van abban, hogy a történeti reflexió nagyban – a világtörténelmet illetően – és kicsiben – az egyéni életet illetően – elveszti orientáló erejét. A történeti racionalizálás elharapózása a szakralitás határain sem áll meg. A történeti-kritikai módszer azokban a vallásokban is bevonul a „szentek szentjébe”, amelyek önértelmezésük szerint kitüntetetten történeti talajon nyugszanak. A megváltás a történesek forgatagából vált meg; Isten mindjobban „rejtőzködő Istenné” távolodik; a kereszténység teológiai magva a történeti Jézusról az emberré vált Krisztusra helyeződik át. A modern ember világszemléleti lehetőségei történeti szellemben előre megformáltak. Kierkegaard kétségbeesett és követelő hipotézise ebben a kontextusban nyeri el teljes értelmét: „Ha a pillanatnak döntő jelentőséggel kell bírnia”, akkor Istennek mint tanítónak a hit feltételét is meg kell adnia az embernek, hogy túl tudjon keveredni a görög opción. Szókratészilag, azaz általános emberi szempontból „bármely időbeli kiindulópont *eo ipso* esetleges, elenyésző” (Kierkegaard 1997. 17).

Az egzisztencia hit- és döntésszerkezetét végül Kierkegaard „tudománytalan” fejtegetésekben bontakoztatja ki. Minden következmény a választás mikéntjére nehezedő végtelen nyomatékban összpontosul: „a szubjektivitás, a

¹⁸ Világhoz való viszonyunk teljes körű historizálásának világszemléleti következményeit plasztikusan ábrázolja Troeltsch 1922.

bensőségesség az igazság” (Kierkegaard 2014a. 7. k. 187). Egy olyan világban, amely elvesztette magától értődő voltát, minden egységre törekvő világnézet a „hit” ugrásszerű gesztusát végzi. Az igazság nem valami kiokoskodható, hanem eleven szenvedéllyel igazlelkűségben végrehajtandó, a gondolkodás kiélezett paradoxonaival szemközt. A döntés momentumai esetlegességek közepette a bensőségesség pillanatai, amelyeket nem csupán a vallásos hit virtuóza ismer. Az identitás „hitbeli ugrását” a modern ember keresztényi veretű lélekkel hajtja végre – még keresztény hit hiányában is.¹⁹ Az individualitás modern eszméje magasabb szintű követelményeket támaszt az emberrel szemben, mint a görög relatív egyszerűség. Noha a fogalom igényei szerint mindenki kivételességre hivatott, a kivétel patetikussága csak keveseket tud megszólítani, akiket a személyes önmagasság belső ínsége mozgat. Többé nem a bennünk lakozó ésszerűségen alapszik a döntés, mint az ókortól Kantig. A cselekvés szabadságának és determináltságának ősrégi filozófusvitáját ritkán döntötték el ilyen következetességgel az előbbi javára.

Az individualizáció logikája, amely a nomotetikus-elvi világfeldolgozás hagyományos mozgásával szembefordul, az egyén következetes egyéniesítésének gondolata számára követel filozófiai érvényt, túl az általában vett emberen. Az egyszerűségek filozófiához méltó elméletének Arisztotelésztől kétezer évre elzárt útja most fokozatosan megnyílik, mégpedig a töredékesség és a kísérletezés stílusában. Az egyénin végzett szellemi munka negatív hajtóereje az életviszonyok mindenfelé diagnosztizált „dologiasodása” (Marx), „tárgyasulása” (Weber) vagy éppen „nivellálódása” (Kierkegaard), közvetlen muníciója pedig a reneszánsz, a reformáció és a romantika humanista-individualista hagyománya.²⁰ Az emberi nem őseredeti individuációja, vagyis az alkatok született különbségeinek természetessége az individualitás nagyrabecsüléséig szublimálódik.²¹ Az emberélet megkövült világi szféráiból való irodalmi-szellemi kitörési kísérlet kordiagnosztikai aspektusa Kierkegaard esetében a saját jelen nivelláló hatalmaival való szembefordulás, amelyek az „egyet” szorongatják: „Az ókor a kiemelkedés irányába dialektikus [...], a kereszténység egyelőre a képviselőlet irányába dialektikus [...], a jelen az egyöntetű egyenlőség irányába dialektikus” (Kierkegaard 2014a. 8. k. 81). Az egyes mivolta készítés megfelelő eszközét Kierkegaard az önmagunktól való távolságtartás „közvetett közlésében” találja

¹⁹ Lásd ehhez Max Horkheimer Hamlet-képét (Horkheimer 1991).

²⁰ Az individuum reneszánsz kori „felfedezéséről” lásd Jacob Burckhardt klasszikus művét (Burckhardt 1978, főként IV/4. fejezet), továbbá Morris 1972. A keresztény szellemű világi individualizmusról, a világból menekülő indiai remetével összehasonlítva lásd Dumont 1998. Természetesen minden genealógia a mindenkori individualitásfogalom vezérlő szempontjától függ, amely pedig az élményszerű individualitás sokféleségéből meríthet. A modern egyszerűségesszme már Herdernél is megjelenik, aki szerint minden embernek megvan a „saját mértéke”, lásd Taylor 1994. 639 skk.

²¹ Vö. Georg Simmel megkülönböztetését kétféle – reneszánsz és germán – elvi individualizmus között (Simmel 1973).

meg, amely végül a minden döntéstől való önmegtartóztatás tartásáig radikalizálódhat. A legkülönbébb perspektívákat a sokrétű álnevesség gondolat kísértékként követi végig, az egyes létezési lehetőségeket a legvégső következményekig átgondolva. „Naplók”, „papírok”, „levelek”, „töredékek”, „aforizmák”, „refrének”, „hóbortok” és „diapszalmák” irodalmi műfajai szolgálnak arra, hogy az egzisztencia feltárásának eszközeiként egy végtelenbe tartó gondolati gazdagságot fogjanak át – és idézzenek elő. Az igazság szubjektíválódásának a megjelenítési forma szubjektíválása felel meg. Az egyes egyén iránti érdeklődés a mégoly rendszeres gondolkodást az „iskolásan” oktató értekezésektől rendre a költészet pályáira tereli. A nyugati filozófia stilisztikailag rögzített határai, amelyek az egyáltalán megragadhatót világos elvekkel körülrajzolták, az egzisztencia gondolatában felszámolódnak: az egyéni hitelesség megjelenítési formájaként betör a módszeres gondolkodásba az irodalmiság. Az idővel eluralkodó intő-figyelmeztető hang sem a tudós „doktori tanítást”, hanem a „begyakorlást” szolgálja. A megszólaló magára öltött „inkognitója” az etika előtti „íronia” és a vallás előtti „humor”. A mindennapit is nem mindennapi szimbólumokká nemesítő romantikus művészi stílus teljes eszköztára filozófiai bevetést nyer, hogy az egyes ént a legmagasabbra fokozott személyesség jegyében szervezze meg, aminek fényében az elvont általánosság merő irracionalitás.

IRODALOM

- Buber, Martin 1991. *A próféták hite*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, Atlantisz.
- Burckhardt, Jacob 1978. *A reneszánsz Itáliában*. Budapest, Képzőművészeti Alap.
- Czakó István 2001. *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*. Budapest, L'Harmattan.
- Czakó István 2003. Hit és történelem viszonya Kierkegaard és Karl Jaspers gondolkodásában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 47/1–2. 359–371.
- Czakó István 2006. A választás válasza. Søren Kierkegaard szabadságértelmezésének alapvonalai. *Vigilia*. 71/6. 331–341.
- Deuser, Hermann 1985. *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dumont, Louis 1998. *Tanulmányok az individualizmusról*. Budapest, Tanulmány Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. (Werke in 20 Bänden, 2.) Frankfurt a. M., Suhrkamp (magyar kiadása: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling 2001. *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ből*. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Vorlesungen Über die Philosophie der Geschichte*. (Werke in 20 Bänden, 12.) Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hidas Zoltán 2014. *Im Bann der Identität. Zur Soziologie unseres Selbstverständnisses*. Bielefeld, Transcript.
- Holm, Søren 1956. *Søren Kierkegaards Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Horkheimer, Max 1991. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. 4. fejezet: Aufstieg und Niedergang des Individuums. (Gesammelte Schriften, 6.) Frankfurt a. M. Suhrkamp.

- Jäger, Werner 1953. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Kierkegaard, Søren 1986. *Félelem és reszketés*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Európa.
- Kierkegaard, Søren 1993a. *A halálos betegség*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren 1993b. *A szorongás fogalma*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren 1997. *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren 1998. *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Kierkegaard, Søren 2000. *Szerzői tevékenységről*. Ford. Hidas Zoltán. Debrecen, Latin betűk.
- Kierkegaard, Søren 2004. Az irónia fogalmáról. In uő: *Egy még élő ember írásából. Az irónia fogalmáról*. Ford. Soós Anita és Miszoglád Gábor. Pécs, Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren 2009. *Stádiumok az élet útján*. Ford. Soós Anita. Pécs, Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren 2014a. 4. k. *Philosophiske Smuler*. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS). Version 1.8.1.
- Kierkegaard, Søren 2014a. 7. k. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler* [Lezáró tudománytalan utóirat a *Filozófiai morzsák*hoz]. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS). Version 1.8.1.
- <http://www.sksdk/forside/indhold.asp> (legutóbbi letöltés: 2016. május 30.)
- Kierkegaard, Søren 2014a. 8. k. *En literair Anmeldelse*. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS).
- Kierkegaard, Søren 2014b. Az ismétlés. In uő: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszók*. Ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán. Pécs, Jelenkor. 5–82.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. Monadológia. Ford. Endreffy Zoltán. In *Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa.
- Lessing, Gotthold Ephraim 1965. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In uő: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart, Reclam.
- Morris, Colin 1972. *The Discovery of the Individual 1050–1200*. Toronto, University of Toronto Press.
- Pascal, Blaise 1983. *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Budapest, Gondolat.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan.
- Simmel, Georg 1973. Az individualizmus. In uő: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- Taubes, Jacob 2004. *Nyugati eszkatológia*. Budapest, Atlantisz.
- Taylor, Charles 1994. *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Troeltsch, Ernst 1922. Die Krisis des Historismus. *Die neue Rundschau*. 33/1. 572–590.
- Weber, Max 1982. A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. In uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest, Gondolat.
- Weber, Max 1995. A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme. In uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Cserépfalvi.
- Weber, Max 2007. Közbevetett megfontolások. In uő: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*. Budapest, Gondolat.

Nietzsche és Dosztojevszkij – magyar gondolkodók műveinek tükrében

A következőkben Nietzsche és Dosztojevszkij műveinek gondolati hasonlóságait és eltéréseit vizsgálom meg, elsősorban magyar szerzők e témával kapcsolatos megállapításait elemezve.

I. NIETZSCHE DOSZTOJEVSZKIJ-ÉLMÉNYE, NIETZSCHE ÉS DOSZTOJEVSZKIJ SZELLEMI ROKONSÁGA

Bevezetésként tekintsünk át néhány alapvető ténytet Nietzsche Dosztojevszkij-élménye, illetve Nietzsche és Dosztojevszkij szellemi rokonsága kapcsán. Dosztojevszkij feltehetően soha nem hallott Nietzschéről, a német filozófus viszont 1887-től behatóan tanulmányozta Dosztojevszkij műveit. Nietzsche először egy 1887 februárjában született, Overbecknek címzett levelében említi meg az írótet (vö. Czeglédi 2008a. 7. lábjegyzet). A következő levélben, amelyben Dosztojevszkijre utal, megjegyzi: „Stendhalon kívül senki sem okozott nekem ennyi meglepetést és élvezetet: pszichológus, akivel »jól kijövök«.” (P. Gastnak szóló levél, vö. Czeglédi 2008a. 7. lábjegyzet.) Nietzsche beszámolója szerint egy nizzai könyvesboltban véletlenül akadt rá a *Feljegyzések az egérlyukból*, pontosabban a *L'esprit souterrain* című könyvre. Ez ténylegesen nem a dosztojevszkiji mű francia fordítása, hanem az orosz szerző egy korábbi írása (*A háziaszony*) és a *Feljegyzések az egérlyukból* összedolgozásából keletkezett szöveg. A kutatók szinte biztosra veszik – erre mutat rá tanulmányában Czeglédi András is –, hogy ez a felfedezés egyáltalán nem történt olyan váratlanul, hiszen Dosztojevszkij nevét már 1886-ban ismerte Nietzsche, valószínűleg az előbb említett művet is elolvasta már, arról viszont megoszlanak a vélemények, hogy ez hatással volt-e az 1886-ban keletkezett szövegeire.¹ Mindenesetre Nietzschét 1887-től kezd-

¹ Czeglédi András a *Hajnalpír* és a *Vidám tudomány* újrakiadásai elé írt *Vorredője*, illetve *A vidám tudomány* ötödik könyve esetében bizonyítottan látja a hatást, az *Emberi, nagyon is emberi* előljáró beszéde esetében viszont nem (vö. Czeglédi 2008a).

ve intenzíven foglalkoztatja Dosztojevszkij világa. A kutatás feltárta, hogy mely könyveket olvasta biztosan (ezek közé tartozik a már hivatkozott köteten kívül a *Feljegyzések a holtak házából*, a *Megaláztatottak és megszorítottak*, az *Ördögök* és egy novellásgyűjtemény; az bizonytalan, hogy olvasta-e a *Bűn és bűnhődés*t, illetve *A félkegyelműt*).² Nietzsche egy Georg Brandesnak címzett 1888-as levelében is arról ír, hogy milyen értékes pszichológiai adatokat kapott Dosztojevszkijtől, ugyanakkor azt is megjegyzi: „egészen sajátos módon tartozom neki hálával, bármennyire is szembemegy legbelsőbb ösztöncimmal.”³

Számos érdekes párhuzamot találhatunk Nietzschének a Dosztojevszkij-hatás előtt írt műveiben kifejtett gondolatai és a dosztojevszkiji „metafizikai lázadók” által képviselt eszmék között.⁴ Lev Sesztov 1903-as, Nietzschéről és Dosztojevszkijről szóló könyvében arra utal, hogy Raszkolnyikov már akkor túllép jón és gonoszon, amikor Nietzsche, még diákként, fennkölt ideálokról ábrándozik. Sesztov úgy véli, hogy Raszkolnyikov cikkének alapgondolata más formában, de ki van fejtve az *Emberi, nagyon is emberi*, illetve *A morál genealógiája* című művekben. Amíg a korábbi könyv írásakor Nietzsche még nem tudott Dosztojevszkijről, addig *A morál genealógiájának* merész és nyílt hangjához sosem jutott volna el, ha nem érzi Dosztojevszkij támogatását – állapítja meg Sesztov (Sesztov 1991. 145–149).

Külön témát jelent annak megvizsgálása – ez most nem feladatunk –, hogy Nietzsche 1886 után keletkezett műveiben miként érhető tetten a dosztojevszkiji hatás (van, amelyekben közvetlen utalást is találunk az orosz íróra, de a legtöbb esetben erről nincs szó).⁵ Két rövid megállapítás mégis *A morál genealógiája* és Az *Antikrisztus* vonatkozásában. Az előbbi könyvben felfedezhető a *L'esprit souterrain* és a *Feljegyzések a holtak házából* hatása (lásd erről Czeglédi 2008a). Itt most csak arra utalok, hogy Nietzsche a *Harmadik értekezésben* a filozófusi aszkézisről írva – amely a papi aszkézissel szemben elfogadható számára – mint-ha az „egérlyuk hőséneke” eszméit és életmódját venné védelembe. Nietzsche kifejti, hogy az aszketikus eszmény megvalósítása a legmagasabb szellemiség feltételét jelenti, ezzel a filozófus nem tagadja meg a létet, „hanem inkább saját

² Az *Ördögökről* részletes jegyzeteket is készít – ezzel kapcsolatban Czeglédi András értekezése számos információval szolgál. Lásd erről Czeglédi 2008b.

³ Georg Brandesnak írt levél, 1888. november 20. (Nietzsche 2008a. 88).

⁴ Érdemes összevetni pl. az *Emberi, nagyon is emberi* című könyv 81. aforizmáját Raszkolnyikov (*Bűn és bűnhődés*) eszméjével (Nietzsche 2008b. 56, Dosztojevszkij 1993) vagy a 133. aforizmát Ivan Karamazov (*A Karamazov testvérek*) eszméjével (Nietzsche 2008b. 81–82, Dosztojevszkij 2004), a 138. aforizma pedig Sztavrogint (*Ördögök*) juttathatja eszünkbe (Nietzsche 2008b. 84, Dosztojevszkij 2005). A *Jón és gonoszon túl* Második részében a kiválasztott emberről írtak (26. aforizma), illetve az úr-morál és a rabszolga-morál megkülönböztetése (260. aforizma) összefüggésbe hozhatók a dosztojevszkiji odúlakókkal, így pl. a *Feljegyzések az egérlyukból* hősével, illetve Raszkolnyikovval (Nietzsche 2010. 27, 141–144; Dosztojevszkij 1993, illetve Dosztojevszkij 1982), és persze még folytathatnánk a sort.

⁵ A közvetlen utalás kerülésével kapcsolatban lásd Czeglédi 2008a. 40. lábjegyzet.

létét és *csakis* saját létét igenli benne” (Nietzsche 2011. 82).⁶ Köztudott, hogy Nietzsche Krisztus-értelmezése párhuzamba állítható Miskin herceg alakjával. Az, hogy Nietzsche olvasta-e *A félkegyelműt*, nem bizonyítható minden kétséget kizáróan, ugyanakkor több mint feltűnő az „idióta” szó (olykor „idiotizmus” vagy „idiotikus” formában) gyakori használata (a 31. aforizmában Nietzsche az evangéliumok sajátságos és beteg világát olyannak látja, mintha egy orosz regényből vették volna, ugyanitt kicsit lejjebb, azt írja: „Sajnálunk kellene, hogy e fölöttébb érdekes *décadent* közelében nem élt egy Dosztojevszkij”).⁷ Az epilepsziát is többször említi Nietzsche, illetve a „souterrain-birodalom” kifejezés is Dosztojevszkij-utalást sejtet.⁸

A két alkotó művei között számos párhuzamot felfedezhetünk, a fő kérdés ugyanakkor az, hogy a lényegi hangsúly vajon nem teljesen máshol van-e Dosztojevszkijnél, például a lázadó individuum kapcsán, mint Nietzschénél, aki az Übermenschről ír. Lev Szesztov erre a kérdésre említett művében nemleges választ ad, és meghatározó azonosságot lát Dosztojevszkij *Feljegyzések az egérlyukból* című művével kezdődő korszakának nézetei és Nietzschének a Wagnerrel, illetve a schopenhaueri elmélettel való szakítás után kifejtett filozófiája között. Szesztov szerint Dosztojevszkij érett korszakában nem hisz már a szeretet mindenhatóságában és az erőt, a hatalmat keresi: saját nézeteit lázadó hősein keresztül fejezi ki. Regényeinek valamennyi fennkölt hőse többé-kevésbé sikertelen, mert Dosztojevszkij csak a lázadó, kereső lelket értette, mást nem tudott ábrázolni. Továbbra is hangoztatja ugyan régi eszméit publicisztikai, elméleti írásaiban, de ezt csak azért teszi, hogy elfogadják, valójában már nem hisz ezekben (vö. Szesztov 1991, különösen 149–164). Dosztojevszkij és Nietzsche a közönséges és a rendkívüli emberek moráljának megkülönböztetésében Szesztov szerint valójában a hétköznapiság és a tragédia moráljának különbségét ragadták meg. A rendkívüli, lázadó, harcra ember legveszedelmesebb ellensége mindkét alkotó szerint a hétköznapiság, tehát a pozitivizmus és az idealizmus (Sesztov 1991. 291–317). Nietzsche művei világos formában fejezik ki a Dosztojevszkijnél tapasztalt hangulatokat és élményeket – állítja Szesztov, aki tehát a két alkotó szemléletének lényegi azonosságát tételezi. Ez a kisebbségi vélemény a témával kapcsolatos irodalomban, sőt maga Nietzsche is a Dosztojevszkij és közte meglévő alapvető eltérésre utal már idézett levelében, amelyben azt írja, hogy hálás Dosztojevszkijnek, annak ellenére, hogy szembemegy legbelsőbb ösztöneivel. Török Endrének és Fehér Ferencnek az 1970-es években keletkezett értelmezései bizonyos pontokon eltérnek egymástól, de abban megegyeznek, hogy mindketten Dosztojevszkij és Nietzsche meghatározó különbségét hangsúlyozzák.

⁶ Harmadik értekezés, 7. pont. Szesztov is kiemeli az „egérlyuk hősének” eszméi és Nietzsche idézett gondolatai közötti párhuzamot. Vö. Szesztov 1991. 316–317.

⁷ Lásd a 29., a 31., a 42., az 52. és az 53. pontot. Nietzsche 2007. 48, 51, 70, 90, 92, idézet: 51.

⁸ Az epilepsziára történik utalás a 21., az 51., és az 54. pontban. Nietzsche 2007. 34, 88, 95. A „souterrain-birodalom” kifejezést a 17. aforizmában találjuk (Nietzsche 2007. 29).

II. NIETZSCHE: ISTEN ÉS EMBER HALÁLA – DOSZTOJEVSKIJ: AZ ISTENI REND ÉS AZ EMBER HALHATATLANSÁGÁNAK MEGMUTATKOZÁSA

Török Endre úgy véli, hogy Dosztojevszkij és Nietzsche alapproblémái hasonlóak, hiszen mindketten az *önmeghaladás* kérdéseit vetik fel: az ember mint teremtő hatalom problémája áll a középpontban, ezért válik Nietzschénél az életfilozófia művészetté, az orosz gondolatban a művészet életfilozófiává. A válaszok azonban eltérőek. Nietzsche műve Török szerint az erkölcsfelettség költészete, programja az *individuum meghaladása* az individualításban, az orosz gondolat ennek ellentéte, az individuumban az *individualitás meghaladása* irányába mutat. Dosztojevszkijnél a *katasztrofális individuum* célja ugyanaz, amit Nietzsche tűz ki célul, a hatalom akarása, ezek elbukása Török értelmezésében a különvált európai elem, a veszélyes gondolat átvilágítása Oroszországban a hivatott gondolat, amely egy tételezett erkölcsi középponthez kapcsolódik. A katasztrofális individuummal az *egyesítés hősei* állnak szemben, Dosztojevszkijnél például Miskin és Aljosa (Tolsztojnál Nyehljudov). Ezek közvetítenek az erkölcsi középpont és a világ, illetve ember és ember viszonylatában (Török 1999. 37–38).

Dosztojevszkij világa a *paradox szabadság* világa – mutat rá Török –, az ember szabad ugyan, de nem maga által szabad. Itt az *egyensúly felbomlása* a halhatatlanság kérdéssé válása a szabadság áraként: az embernek szabadságában áll eszével tagadni, vagy hitével hinni a halhatatlanságát. Az egyensúly felbomlásának, a halhatatlanság tagadásának következménye az ember saját istenségének állítása, a *hatalom akarása*. Az ész bukása az akarat bukása is abban az értelemben, ahogy elsősorban Nietzsche filozófiájában megjelenik, miszerint a legfőbb jó a hatalom akarása, az ember célja az, hogy „emberfeletti lélekke” váljon. Dosztojevszkij lázadó hőseinek, az emberfeletti lelkek bukásában megkérdőjeleződik az a gondolat, hogy az emberi lét célját az ember önmagában találhatja meg (Török 1999. 57–62). Török szerint Nietzschénél a szabadság önmagától való, az ember a szabadságtól determinált, „Dosztojevszkijnél a paradox szabadság mégiscsak a választás szabadsága, amennyiben az emberistenség és az Istenemberség között hanyódva az emberen múlik a bukása is, az üdvözlése is” (Török 1999. 60–61).⁹

Török Endre értelmezése nagyon hasonló Bergyajevéhez. Nyikolaj Bergyajev Dosztojevszkij világszemléletéről írt művében Nietzsche és Dosztojevszkij alapvető különbségét hangsúlyozza: míg az előbbinél nincs sem Isten, sem ember, csak titokzatos emberfölötti ember, addig az utóbbinál van Isten is, ember is. Dosztojevszkij ismerte az emberistenség csábítását, és látta ennek veszélyeit.

⁹ Amíg Dosztojevszkij az egyensúly felbomlását ábrázolja, addig Török Tolsztoj műveit úgy látja, mint amelyek kísérletet tesznek az egyensúly helyreállítására. Tolsztoj világa nem a szabadságnak kitett ember világa, hanem az előírtságtól formálódó ember világa: az ember megtervezett lény, de ezt a tervet neki kell felismernie önmagában és megvalósítania a világban (Török 1999. 75).

A kulcsfogalom az orosz író megértéséhez a *szabadság* – állítja Bergyajev –, amely vagy az emberistenséghez, vagy az Istenemberséghez vezet. Az Istent tagadó emberistenségben elpusztul az ember is, az Istenemberségben megmarad. Ha nincs Isten, akkor ember sincs, az ember csak akkor létezik, ha ő Isten képe és hasonlatossága, ha van Isten. Dosztojevszkijnél lelepleződik az emberistenség útja – ahol az ember csupán eszköz az emberfeletti ember megjelenéséhez –, mert a legutolsó emberben és a legszörnyűbb bukásban is megőrződik Isten képe. Az ember életének csak akkor van feltétlen jelentősége, ha az ember halhatatlan lény, a halhatatlanság tagadása annak tagadását jelenti, hogy van jó és rossz: ha az ember nem halhatatlan létező, akkor mindent szabad, minden meg van engedve. Dosztojevszkijnél aki megöl egy másik embert, az saját magát öli meg, megtagadja a másikban a saját magában lévő halhatatlanságot. Az emberi lelkiismeretben ez a halhatatlan természet fejeződik ki – írja Bergyajev. Minden egyes lény tehát abszolút jelentőséggel bír. Bergyajev szerint Dosztojevszkij egészen dionüszoszi: ekstázisban van és őrvölg, de ebben az őrvölgben még inkább kidomborodik az ember arca, amely Istenre utal. Mindenesetre mind Nietzsche, mind Dosztojevszkij felismerte, hogy a racionális európai humanizmus útja járhatatlan, és két alternatíva marad: az emberistenség, tehát Isten és ember megsemmisülésének útja, vagy a krisztusi út, ember és Isten megőrzésének útja (vö. Bergyajev 1993. 66–79, 131–133).

Bergyajev és Török is a szabadság meghatározó jelentőségét hangsúlyozza Dosztojevszkij világával kapcsolatban: a szabadságban a nietzschei Übermenschhez hasonló katasztrofális individuumok bukásával egyértelművé válik az ember istenképűsége. A Dosztojevszkijnél jelenlévő erkölcsi középpont az Isteni rend, az emberi halhatatlanság nyilvánvalóvá válása, a szeretet elvének tételezése köré szerveződik, ez pedig radikálisan eltér Nietzsche felfogásától. A kérdésfelvetések hasonlóak csupán, illetve a hagyományos racionalista humanizmus mint válaszlehetőség elutasítása.

III. AZ ÜBERMENSCHTŐL ÉS A TESTETLEN SZERETETELVEMBERÉTŐL A SZOCIALISTA FORRADALMÁR ÁLDOZATÁIG, CSELEKVŐ SZERETETÉIG

Fehér Ferenc szintén Nietzsche és Dosztojevszkij érdemi különbségét hangsúlyozza, illetve ő is úgy látja, hogy az orosz író érett korszakának művei feltárják az Übermensch-gondolat problematikusságát, azonban Dosztojevszkij könyveiből nem következik egyértelmű válasz a felvetett kérdések megoldására, illetve ha találunk is ilyen választ, az például a fenti értelmezésektől és magától az „ideológus” Dosztojevszkij álláspontjától csak eltérő lehet.

Fehér Ferenc Lukács emlékének ajánlott Dosztojevszkij-könyve, ahogy a címből is kiderül, az orosz író művészetét, kérdésfeltevéseit és válaszkísérleteit

az *individuum válságának* összefüggéseiben értelmezi. Az individuum válságának eredetét – Marx és Lukács elemzéseire támaszkodva – Fehér az organikus közösség felbomlása révén kialakult *közösségmentes társadalom* és az *absztrakt egyén* (a termelő egyedeknek csupán elvont lehetőségük van arra, hogy egyediségüket *egyeniséggé* realizálják) megjelenésében látja. Fehér rámutat, hogy a polgári társadalomban az *értékrealizációs viszonyok* és az *erkölcsiség* is antinomikus szerkezetűek. Az előbbi a javak értékei és az erkölcsi értékek antinómiáját jelenti: a nemzetgazdaságtan morálja, a szerzés értékrendje elválik az ideális értékobjektívációkban megtestesülő erkölcsi-nembeli értékektől, ezek mintegy az egyén feje fölött lebegnek, megvalósításuk egyre inkább kivételes emberi teljesítménynek számítanak. A polgári társadalomban a *konvenció* mint erkölcpótlék jelenik meg. Az egyéni életet szabályozó szokások mögött a javak értékének hierarchiája áll, de a tiszta erkölcsi értékek igényével lépnek fel. Aki tényleges erkölcsi értékeket próbál megvalósítani ebben a világban, csak a konvencióból való kilépés árán teheti meg, tehát különccé válik. A polgári erkölcsiség antinomikus voltát a korszak reprezentatív etikáin keresztül vizsgálja Fehér. Ezek az etikák a polgári társadalom embere számára próbálnak érvényes erkölcsöt adni, azonban vagy eleve antinomikus szerkezetűek, mint a kanti etika, vagy sikertelenül próbálják meghaladni azt, mint Hegel jogfilozófiája. A különböző érdeketikák és szeretetetikák eleve képtelenek túllépni a polgári társadalom antinomikus struktúráján, mivel ennek valamely vonatkozását képviselik. Nietzsche és Dosztojevszkij feltárják ugyan az individuum válságát, de ők sem találják meg a kivezető utat. A válság reális feloldását a marxi elmélet adja – állapítja meg könyvében Fehér –, a közösség újrateremtése, a kommunizmus mint valóságos közösség létrehozása jelentheti a megoldás kulcsát. A reális közösség megvalósulása az elidegenedés felszámolásának alapvető feltétele: ez a közösség létében és létének újfajta szerkezete által megteremti a valóságos személyi szabadságot, és így feloldja az individuum válságát (vö. Fehér 1996. 7–60).¹⁰

¹⁰ Kant az embert egy természeti lényre és a szabadság szubjektumára osztja ketté: az egyéni boldogsághoz szükséges javak keresése megengedett, ameddig ez nem áll ellentétben az eszes lény erkölcsi autonómiájából következő erkölcsi törvénnyel, a kategorikus imperatívusszal. Hegelnél a „Sittlichkeit” a jog és a szubjektív moralitás közvetítéseként jelenik meg (lényegében az állami törvények, az állameszményből következő köteleességeknek megfelelő életet jelenti), de Fehér szerint ez „als ob” etika, amely úgy érvel, mintha ténylegesen fennállnának az álláspontja megvalósításához szükséges társadalmi alapok, pedig erről szó sincs. Hegel kritizálja a kanti etika formalizmusát, „ürességét”, szubjektívizmusát, és az antik polisz erkölcsi szubsztancialitását követendő mintának tekintve úgy véli, hogy a szubjektív moralitás és a közösségi erkölcsiség szétválása történeti jellegű, az újraegyesítés lehetséges. Ezek azonban a fentiek miatt nem adnak megfelelő megoldásokat az individuum válságára (mert vagy benne ragad az antinomikus struktúrában, vagy mert az aktuális viszonyok között nem létezik a leírt szintézis). A különféle érdeketikák és szeretetetikák a polgári társadalom antinomikus struktúrájának valamely vonatkozását képviselik. Az előbbieket egyetlen valóságnak az eldologiasodott viszonyokat tekintik, a közösséget csak mint érdek-közösséget értelmezik, az utóbbiak által javasolt, az „én és a másik” szeretetkapcsolatán alapuló közösség csupán pszeudoközösség, amely a valós viszonyokról nem vesz tudomást, ezért az ilyen etikák

Nézzük meg kissé részletesebben, miben látja Fehér Dosztojevszkij jelentőségét az individuum válságának összefüggésében, miért utasítja el az orosz író megoldási kísérletét, és milyen alapvető hasonlóságokra és különbségekre mutat rá Nietzsche és Dosztojevszkij között! Dosztojevszkij az antinómiák klasszikus költője Fehér értelmezésében, aki érett korszakában a legnagyobb művészi erővel mutatja meg a válságot, „a polgári individualitás fejlődési lehetőségeinek poláris ellentéteit” (Fehér 1996. 63), az antinomikus jellemek, az egymásnak ellentmondó „igazságok” összeütközését, küzdelmét.¹¹

Valóban – teszem hozzá –, Dosztojevszkij bemutatja a válság embereinek különböző eszméit, magatartásmódjait, kísérleteiket saját útjuk és/vagy a társadalmi válságból kivezető út megtalálására. Megjelennek ebben a világban az „emberistenségre” való törekvés, nietzschei kifejezéssel élve az Übermenschen különböző változatait megtestesítő, az értékek átértékelését elvégző hősök (az „egérlyuk hőse”, Raszkolnyikov, Sztavrogin, Kirillov, Ivan Karamazov), a szenvedély emberei (Szvidrigajlov, Verszilov, Rogozsin, Fjodor Pavlovics és Dmitrij Karamazov), a radikális társadalmi megoldások képviselői (Pjotr Verhovenszkij, Sigaljev, a „Nagy Inkvizítor”), a szelídek és a „szentek” (Szonya, Miskin, Aljosa Karamazov, Zoszima) és emellett még számos más „típus” (pl. a nyomorgók, a társadalmi kitaszítottaságuktól „szenvedők”, a bohócok, a polgári liberálisok stb.). Ez a felosztás nagy vonalakban megegyezik Fehér „kategóriáival”, de azért vannak kisebb eltérések: Fehér például Rogozsinra Übermenschként hivatkozik, véleményem szerint az ide sorolt metafizikai lázadók, eszme-emberek sorába nem illik bele, a korlátozhatatlan szerelmi szenvedély embereként több hasonlóságot mutat például Dmitrij Karamazovval. Egyazon „típuson” belül persze számtalan árnyalatot találhatunk, az egy „csoportba” sorolt szereplők között nemcsak hasonlóságok, hanem sokszor jelentős különbségek is felfedezhetők, illetve vannak olyanok, akik egy „típusba” sem tartoznak igazán, így Verszilov ugyan humánus értékeket képviselő eszme-ember, szándéka szerint az „egyesítés hőse”, de valójában természete, szenvedélyei, gyengeségei miatt inkább csak ennek „paródiája” (vö. Dosztojevszkij 2007).

Fehér szerint el kell választani az „ideológus” Dosztojevszkij megnyilatkozásait a szépirodalmi műveiből levonható következtetésektől. Levelekből, feljegyzésekből, elméleti írásokból tudjuk, hogy Dosztojevszkij elutasította a válság társadalmi megoldását, a forradalmat, a szocializmust, de értelemszerűen a nyugati liberalizmust sem tartotta követendőnek. A kanti etikát, annak antinomikus szerkezete miatt nem tudja elfogadni Dosztojevszkij: ez a szemlélet nem tekinti problémásnak azt az emberi, társadalmi valóságot, amit ő meghaladni szeretne.

valamiféle „testetlen spiritualizmusba” esnek. Fehér szerint Kierkegaard sem tudja megoldani a problémát individuumelméletében, mivel a „tehetetlenség individualista vallásával”, az individuális izoláció túlhajszolásával a szubjektum–objektum–viszony „normális” zavarai helyett ennek patológikus változatait hozza létre.

¹¹ Fehér egész könyve ezt a tételt próbálja igazolni.

A hegeli megoldás, az állam szférájában megvalósuló erkölcsi szintézis szintén idegen volt Dosztojevszkij számára, aki gyanakvással szemlélte az államot és a jogot (a jog távol van az ember lényegi vonatkozásainak megértésétől).¹² Az ő megoldása az antinómiák felszámolására, a szintézis megteremtésére a krisztusi szereteteszmény követése. Oroszországban szükségesnek látta a társadalmi reformokat, de ezeknek nem a nyugati szocializmus eszméinek megfelelően kell végbemenniük, hanem a faluközösségen, az *obszcinán*, az „istenhordozó” orosz népen kell alapulniuk. Dosztojevszkij olyan plebejus misztikus, aki a 18–19. század szeretetetikáinak utóvédharcát vívja a polgári ésszel, a hasznosságelméletekkel, a szocializmus teóriájával szemben – állapítja meg Fehér.

Eddig az „ideológus” Dosztojevszkij felfogása, nézzük, hogy irodalmi műveiből mi következik. Érett korszakának regényeiből kiolvashatók akár ezek a megállapítások is, de a fentiekől eltérő, vagy azokat cizelláló értelmezések megfogalmazására is lehetőséget adnak. Mihail Bahtyin ismert megállapítása szerint a dosztojevszkiji művek alapvető vonása a polifonikusság: önálló és egyenrangú tudatok, világlátások, szólamok sokasága kapcsolódik össze a regényekben (vö. Bahtyin 2001). Fehér álláspontja az – ismételten mondjuk ki –, hogy Dosztojevszkij írásainak értékét a különböző „igazságok” bemutatása és ütköztetése adja és nem a válság megoldása, illetve annak egyértelmű kifejezése. A krisztusi szeretetelv mint követendő eszmény mellett jelen van *Krisztus követhetetlenségének* felvetése is. Fehér felfogása szerint ez utóbbi meghatározó módon következik Dosztojevszkij műveiből. Ezt támasztja alá Miskin herceg alakja (*A félkegyelmű*), „a szeretetetika passzív-misztikus formájának testet öltött csődje”, aki a „ne ítélj” elvét megvalósító jóságával a felbomlási folyamatokat nemhogy meggátolni nem tudja, hanem elősegíti azokat (Fehér 1996. 257–260). A Nagy Inkvizítor történetében (*A Karamazov testvérek*) Krisztus alakja ugyan némaságával és csókjával bizonyítja a szeretet erejét a krisztusi tanítás megvalósíthatatlansága és szükségyszerű korrekciói mellett racionális érveket felvonultató Nagy Inkvizítor számára, hiszen elengedi a foglyot, de a véleménye nem változik: a szeretet erő, mert megindít, de társadalmi méretekben képtelen bármit megváltoztatni (Fehér 1996. 250). Aljosa Karamazov a cselekvő szeretet embere, de Fehér utal arra, hogy Dosztojevszkij a feljegyzések szerint *A Karamazov testvérek* tervezett folytatásában nihilista összeesküvővé teszi Aljosát, akit egy cár elleni merénylet miatt elfognak és kivégeznek. Ezek szerint, ha valaki konzekvensen képviselni akarja ebben a társadalmi közegben a cselekvő szeretetet, akkor forradalmárrá kell válnia, ekkor viszont már eltér az eredeti krisztusi eszménytől (Fehér 1996. 197).

Miben látja a hasonlóságokat és a különbségeket Fehér Dosztojevszkij és Nietzsche világa között? A hasonlóság nyilvánvaló, ha a kanti vagy éppen a hegeli „megoldás-kísérletekhez”, vagy éppen a szocializmushoz való viszonyt nézzük: ezeket Nietzsche ugyanúgy elutasítja, mint Dosztojevszkij. Nietzsche

¹² Kantról és Hegelről lásd pl. Fehér 1996. 98–109, a joggal kapcsolatban: 80–82.

ugyanakkor radikálisan elveti a kereszténységet és a krisztusi szeretetelv mint rabszolgamorál követését is. Mit ajánl mindezek helyett? Az általános elvvé emelt egoizmust, a felsőbbrendű ember megvalósítását. Fehér rámutat – Lukácsnak *Az ész trónfosztásában* adott elemzését elfogadva –, hogy Nietzsche Schopenhauerhez hasonlóan elsősorban „nevelő” volt, aki egy olyan ember megteremtését tartja kívánatosnak, „aki legyőzi a liberális 19. század gyáva örökségét” (Fehér 1996. 48–49).

Az Übermenscheknek nagy szerepe van Dosztojevszkijnél is. Fehér e kérdésben elveti Lev Szesztov felfogását és úgy véli, hogy a párhuzam a dolog lényegét tekintve ellentét: ahogy Gide is utal rá, a Krisztusra mint az emberiség megfontójára tekintő Nietzsche az önigenlésben látja az élet célját, a szeretetetikát képviselő Dosztojevszkij ugyanezt a lemondásban találja meg. Nietzsche arisztokrata, Dosztojevszkij vallásos-plebejus demokrata. Ami a filozófus Nietzsche esetében gondolatilag a csúcspont, az a művész Dosztojevszkijnél „az összeomlás előszele”, az orosz író nem az Übermensch propagandistája, hanem első művészi felfedezője és legszenvedélyesebb kritikusa, hiszen leleplezi e típus embertelenségét, belső gyengeségeit, ingatagságát is (vö. Fehér 1996. 134–137). Míg az előző megállapítások – Fehér fenti megkülönböztetését figyelembe véve – az „ideológus” Dosztojevszkijre vonatkoznak, addig az utolsó szembeállítás Dosztojevszkij művészetét szembeesíti Nietzsche filozófiájával. Fehér elemzéseiben több helyen és több vonatkozásban foglalkozik az Übermensch-típus dosztojevszkiji ábrázolásával: az ilyen hősök nyilvánvalóvá teszik, hogy ha a személyiség megvalósítását mint önértéket minden más erkölcsi értékkel szembeállítjuk, akkor abból csak torz önmegvalósítás következhet. Ezek közé sorolja Fehér az emberkísérletet, amikor az egyén csak úgy fejlődhet személyiséggé, ha valakit kísérleti eszközévé tesz (lásd Sztavrogint), a lázadást a világrend ellen (lásd Ivan Karamazovot), illetve ide tartozik az önmegvalósítás mint ideológiai-lag alátámasztott bűn, gyilkosság (lásd Raszkolnyikovot) (Fehér 1996. 145–148).

Érdekes Fehérnek az a gondolata, amelyet Raszkolnyikov sokat idézett elméletét értelmezve fogalmaz meg. Raszkolnyikov nézetei szerint az emberiség jótevői, előrevivői („Lükurgoszok, Szolónok, Mohamedek és Napóleonok”) egytől egyig törvényszegők voltak, mert új törvényt hoztak, és nem riadtak vissza a vérontástól sem, ha csak így tudtak célt érni, tehát a nem közönséges embereknek, szemben a közönségesekkel joguk van eszméjük érdekében akár vérontást is rendezni, ha saját lelkiismeretük ezt megengedi (Dosztojevszkij 1993. 302–306).¹³ De vajon a nietzschei Übermensch vagy a hegeli „világtörténeti egyén” előjogairól beszél Raszkolnyikov? E kettő ebben az esetben nehezen elválasztható egymástól. Fehér úgy látja, hogy Raszkolnyikov alakjában, illetve eszméjében Dosztojevszkij e két típus cserebomlását akarta kifejezni.

¹³ Raszkolnyikov a *Negyedévi Szemlé*-ben megjelent, *A bűnről* című cikkének lényegét foglalja össze a Porfirij lakásán tett látogatás során.

Fehér rámutat: mivel mindkét típus a polgári társadalom talaján jött létre, alapvető mozgatórugójuk az érdek, ezért emberileg nagyon is közel állnak/állhatnak egymáshoz: ha a maximumig fokozott önérdek az ösztönző, akkor az Übermensch valamilyen változata, vagy annak karikatúrája jöhet létre, ha pedig a cselekvés indoka a vélt vagy illuzórikus közérdek, akkor világtörténeti egyénről beszélhetünk. A történeti helyzettől is függ, hogy a gátlástalan egoista polgári forradalmárrá, vagy éppen csak egy „egyszerű” gyilkossá válik-e. Akár azt is mondhatjuk Fehér gondolatai alapján, hogy az Übermensch olykor valamiféle közérdekre hivatkozik bűnös tettének indítékaként, de ez csak személyes érdekeinek álcája, a világtörténeti egyének nevezett emberek tevékenységében pedig sok esetben a személyes ambíciók nagyobb szerepet játszanak, mint valamiféle közérdek megvalósítása (lásd Napóleont) (Fehér 1996. 210–211).

Az „Isten halott” gondolatát valló, vagy legalábbis ennek megfelelően cselekvő Übermenschek Dosztojevszkijnél végül nem kerülhetik el valamiféle katasztrófa bekövetkezését. Individualizmusuk széttrörik, öngyilkosok lesznek, összeomlanak, vagy éppen elindulnak a megváltás felé. Fehér rámutat, hogy az „Isten halott” nietzschei motívuma egyre jobban eluralkodik a regényeken: Raszkolnyikovnál még csak általános elveszettségként jelentkezik, Ivan Karamazov viszont már ennek tételezése alapján vallja a „mindent szabad” elvét (Fehér 1996. 235–236, 241).

Az Übermensch – az előbbiek szerint – soha nem lehet valódi forradalmár, hiszen nem a társadalom átalakítása érdekli, hanem csak saját érdekeinek előmozdítása. Nietzsche – emeli ki Fehér – elutasítja a szocializmust mint annak a csőcselék-ressentiment-nak a szerves folytatását, amely Jézussal indult útjára, majd a francia forradalomban folytatódott (Fehér 1996. 207). Fehér szerint a forradalom mint *démon* jelenik meg Dosztojevszkij e témát feldolgozó művében, az *Ördögökben*. Az összeesküvők mindegyike valamilyen okból frusztrált individuum, akik *személyes megváltásukat* keresik az „ügy” szolgálatában (Fehér 1996. 208–209).¹⁴ A forradalmi mozgalom, amelyet ilyen egyének alkotnak, újratermeli a frusztrációt, amely tragikus következményekkel járhat. Ahogy a forradalom olyan eszmei alapon való továbbfejlődése is problémás, amelyet a Nagy Inkvizítor fejt ki Ivan Karamazov poémájában (ennek többféle olvasata lehet, a Nagy Inkvizítorban nemcsak bármilyen egyház, vagy konkrétan a katolicizmus képviselőjét láthatjuk, hanem a „racionalista” szocialista forradalmár megtestesítőjét is), aki szembeállítja egymással a szabadságot a kenyérrel, és utóbbi érdekében az előbbi feláldozhatónak tartja, hiszen az emberek úgysem tudnak mit kezdeni a szabadságukkal, illetve a szabadság és a bőséges kenyér egyszerre elképzelhetetlen mindenki számára (Fehér 1996. 212–216). A forradalmárokk-

¹⁴ Fehér a frusztrált individuum két fő típusát különbözteti meg: az anyagi viszonyaik miatt vagy azért is, illetve a megfelelő feladat hiányában, saját partikularitásuk tudata miatt frusztrált egyént.

nak számos negatív típusa van tehát: a saját érdekeit valamely eszme álarca alá rejtő Übermensch (Raszkolnyikov, annak ellenére, hogy nem tagja semmiféle szervezetnek és nem forradalmár, módszertanilag forradalmi terrort gyakorolt – mutat rá Fehér), az embereket a saját zavaros utópiájának megvalósítása érdekében manipuláló szélhámos (mint Pjotr Verhovenszkij), a zsarnokság ideológusa (Nagy Inkvizítor), és mindazok, akik alárendelik magukat az ügy szolgálatának, mert így akarnak úrrá lenni személyes frusztrációikon.

Fehér elutasítja a nietzschei Übermensch megvalósítását, hiszen Dosztojevszkij világosan megmutatja, hogy hova vezet a korlátok nélküli egoizmus. Ugyanakkor az „ideológus” Dosztojevszkij megoldását, a „testetlen” szeretet-elve sem tudja elfogadni, annak társadalmi megvalósíthatatlansága, hatástalansága miatt. Fehér ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy inkább csak utalásokban, hátrahagyott vázlatokban, de Dosztojevszkijnek van még egy válasza a problémára, amely a szeretet és a forradalom összekapcsolásával áll elő, amely mind a testetlen szeretet, mind a forradalom mint démon alternatíváját jelenti: ez a forradalom mint *cselekvő szeretet*. Ha a szeretet elvét komolyan vesszük – állítja Fehér –, akkor abból nem következhet más, mint amit Zseljabov, egy valódi cárgyilkos mondott: elfogadja Krisztus tanításait, de mivel a hit tettek nélkül halott, ezért ebből a gyengék és az elnyomottak jogaiért való harc következik. Aljosa is ezt az utat járta volna be a regény folytatásában a tervezet alapján, de magában a műben is van valami, ami akár ezt előlegezi: amikor Ivan elmondja Aljosának a tábornok történetét, aki széttépette a kutyáival a jobbágy-gyermekeket, Ivan kérdésére, hogy mit kellene csinálni vele, Aljosa hirtelen azt feleli: agyonlőni (ezt utána visszavonja). Zszima is szembeállítja egymással az álmodozó szeretetet a cselekvő szeretettel, amely kegyetlen és félelmetes dolog. A szeretet elve alapján cselekvő forradalmárok nem a saját frusztrációjukat akarják feloldani a forradalomban, céljuk az elidegenedetség felszámolása, olyan alázatos emberek, akik beteljesülésüket a testvéri kötelékben találják meg (Fehér 1996. 216–221). Fehér álláspontja tehát az, hogy a dosztojevszkiji szeretet-elvből az adott társadalmi szituációban a forradalomként értelmezett cselekvő szeretet *következne*, ami azt is jelenti, hogy az új társadalom létrehozása érdekében akár a véröntás is megengedhető.

Fehér felfogására erősen hatott Lukács filozófiája és Dosztojevszkij-értelmezése. Itt csak a végkövetkeztetés szempontjából legfontosabb vonatkozásokat emelem ki. Lukács *A lelki szegénységről* című dialógusában a dialógus hőse Szonya, Miskin és Alekszej Karamazov természetlen jóságáról beszél, illetve arról, hogy a jóság elhagyása az etikának, a bűn közönséges fogalma feloldódik a jó élet fogalmában. „A nagy élet pedig, a jóság élete, nem szorul rá többé a tisztaságra, neki egy másik, magasabb rendű tisztasága van” (Lukács 1977. 544). Paul Ernst és Lukács több levelet is váltott 1915-ben a terrorista Ropsin regényéről, amelyre Lukácsnak a Dosztojevszkijről készülő könyvéhez volt szüksége, hiszen ebben az orosz terrorizmus pszichológiájáról is akart írni. Ernst a könyvet

úgy értelmezi, hogy az egy „kórképet” ír le. Lukács ezt visszautasítja: ebben a műben nem kórtünetet kell látni, hanem az első etika (a képződményekkel szembeni kötelességek) és a második etika (a lélekkel szembeni kötelességek) közötti régi konfliktus új megjelenési formáját.

Itt – a lélek megmentéséhez – éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, amely nem a képződményekkel szembeni kötelezettség, a „Ne ölj!” parancsát. Legbenső magvában ez mégiscsak ősrégi probléma, amelyet talán Hebbel Juditja mond ki a legélesebben: „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna, mi vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?” Csak a szituáció új és az emberek újak.¹⁵

Lukács a készülő Dosztojevszkij-könyv jegyzeteiben is utal erre az idézetre a minden szabad gondolatának és a terrorizmus összefüggéseiben, illetve egy ezzel a gondolatkörrel kapcsolatos másik feljegyzésében, ahol felmerül a kérdés: szabad-e magamat feláldoznom, illetve szabad-e gyilkolni (Lukács 2009. 162, 420–424). A noteszlapon a következőket jegyzi fel Lukács: „A bűn etikailag evidens: csak aki a gyilkolást bűnnek érzékeli, annak szabad ölnie. A probléma: a mértékvesztettség; csak a *kiválasztottnak* szabad” (Lukács 2009. 421). Tudjuk, hogy a filozófus vívódik az egyéni terror elutasítása és elfogadása között. Az 1918-as *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásában elveti a bolsevizmus hirtelen hőstettét, azt a metafizikai felvetést, hogy rosszból jó származhat (hogy lehetséges az igazságig keresztülhazudni magunkat – Lukács itt a *Bűn és bűnhődés*ből idézi Razumihint), a terrort, a diktatúrát az erkölcsi célkitűzés, egy új világrend megvalósítása érdekében, mivel feloldhatatlan erkölcsi dilemmát jelent. Az új világrendet csak az igazi demokrácia eszközeivel, lassan, kompromisszumok árán lehet megvalósítani, megvárva, amíg az emberiség önakaratából megszületik. Ez ugyan „szemmel nem heroikus” küzdelmet jelent, de emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel azoktól, akik becsületesen végig akarják csinálni (Lukács 1987a. 36–41). 1919-ben a *Taktika és etika* cikkben Lukács azt írja, hogy a szocialista taktika „eldöntő mértéke” a történetfilozófia. A tragikus helyzetekben, amikor az egyénnek két bűn között kell választania, a helyes cselekvés mértéke az *áldozat*: az alacsonyabb rendű énünket kell feláldozni a magasabb rendű, az eszme oltárán. A kollektív cselekedetek esetében ugyanúgy fennáll ennek az áldozatnak a mérlegelő ereje, az eszmét itt a világtörténeti helyzet parancsa jelenti. Lukács Ropsin regényére utal: a terrorista nemcsak életét, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét áldozza fel testvéreiért, tehát csak az gyilkolhat, aki minden kétséget kizáróan biztos benne, hogy gyilkolni semmilyen körülmények között nem szabad. Lukács a cikket a már említett Hebbel-

¹⁵ A levelet idézi Nyíri 2009. 459–460.

idézzel zárja (Lukács 1987b. 124–132). Hévízi Ottó Lukács „ingadozásának”, belső dialógusának dokumentumaiként olvassa a két írást: „Lukács utolsó dialógusa, mondhatni, Kant és Kierkegaard etikájának egymással folyó vitája is a hegeli történelemfilozófia fölött” (Hévízi 2010. 144–145).

Fehér hivatkozik Lukács *Az ész trónfosztása* című művére és ennek Nietzsche-értelmezésére. Lukács Nietzsche gondolatainak egységpontját e könyvében a szocializmus elhárításában látja. Nietzsche vallásos ateizmusáról írva, illetve arra utalva, hogy Nietzsche az ateizmushoz való fordulást a morál történetében fordulópontnak tekinti, megjegyzi, hogy Nietzsche világnézete közelről érintkezik Dosztojevszkij bizonyos tendenciáival, és ez annál meglepőbb, minél kevésbé ismerte Dosztojevszkij műveit. Lukács úgy tudja, hogy Nietzsche csak a *Feljegyzések a holtak házából* című könyvet olvasta, ahogy korábban már szó volt róla, Nietzsche ennél sokkal jobban ismerte az orosz író munkásságát (Lukács 1974. 238–311).

IV. AZ „ÉN VAGYOK!” ÁTÉRTELMEZÉSE: „ÉN VAGYOK”, AZAZ „MI VAGYUNK”

Ahogy láttuk, mind Török, mind Fehér meghatározó különbséget lát Nietzsche és Dosztojevszkij között.¹⁶ De amíg Török úgy véli, hogy Dosztojevszkij regényeiben egyértelművé válik az Isteni rend létezése, továbbá a szeretet elvének mellőzhetetlensége az ember és ember közötti kapcsolatokban, addig Fehér megkülönbözteti az „ideológus” Dosztojevszkijt, aki a szeretet-elv fontosságát emeli ki, illetve a Dosztojevszkij-regényeket, amelyek jelentőségét az individuum válságára adott válaszok bemutatása és azok ütköztetése adja. A szélsőséges egoizmus hősei ugyan bukásra vannak ítélve, de a krisztusi szeretet-elv megvalósításának lehetősége is bizonytalanná válik. Fehér Krisztus értelmezésekor kerül közel Nietzsche-hez, hiszen Krisztust Miskin-féle félkegyelműnek, Nietzsche-vel megegyezően egy nemet mondani képtelen, „világtalan” idiótának tartja.¹⁷ Fehér a szeretet egy másik értelmezésében, az új, a korábbi ellentmondásoktól mentes társadalom létrehozatala érdekében küzdő forradalmár cselekvő szeretetében látja hivatkozott művében az individuum válságának egyetlen megoldási lehetőségét. Ez lényegében az önmagát és saját erkölcsét feláldozó lukácsi forradalmárt jelenti. Az *áldozat embere*, a szeretetet cselekvő módon megvalósító forradalmár nem azonos a nietzschei Übermensch-sel, hiszen nem saját magáért, hanem a világtörténeti helyzet parancsát követve, az emberiség

¹⁶ Ez az újabb értelmezők közül Tallár Ferencnél is így van: „annyi bizonyosnak tetszik, hogy Dosztojevszkij világa nincs »túl jón és rosszon«, hogy műveiben minden a bűn és a bűnhődés, a jó és a rossz kérdései, azaz »egy erkölcsi középpont« körül forog” (Tallár 1999. 101).

¹⁷ Nietzsche Jézusáról mint „világtalan”-ról lásd Csejtei 2007.

érdekében cselekedve lép át alapvető határokat, sérti meg a „Ne ölj!” szabályát. De biztos, hogy olyan nagy a távolság az Übermensch és az ilyen értelemben felfogott forradalmár között? Éppen Fehér az, aki a világtörténeti egyén és az Übermensch cserebomlásáról ír, persze nézete szerint a forradalmár csak akkor kerülhet közel az Übermenschhez, amennyiben saját érdekeinek megvalósítását keresi a forradalomban. A „kivételes” egyén tudja, hogy nem szabad ölni, mégis megteszi (gondoljunk a *Dosztojevszkij-jegyzetekre*, amelyben Lukács külön kiemeli: „csak a kiválasztottnak szabad”). Az Übermensch végrehajtja az értékek átértékelését, az áldozatot hozó forradalmár ugyan azt állítja, hogy vannak érintetetlen értékek (mint az emberi élet), de bizonyos körülmények között figyelmen kívül hagyja azokat: nem végzi el az átértékelést, mégis ennek megfelelően cselekszik. Az Übermensch nem érez büntudatot, a forradalmár tudja, hogy bűnös, de azt is tudja, hogy miért tette azt, amit tett. Azért, mert a történelmi helyzet megkövetelte ezt a cselekvést, és mert ő kiválasztott. Lényegében saját kiválasztottsága miatt ad felmentést saját magának és ezt várja az utókortól is. Nincs emögött is jelen az egoizmus? Nietzsche szerint mindenképpen ott van, a *Jón és gonoszon túl* című könyvben egy helyen ezt olvashatjuk:

„S az önmagát feláldozó dicsérete?” – Ám aki valóban áldozatot hozott, az tudja, hogy ezért akart és kapott valamit – talán valamit magából, cserébe valamiért magából –, hogy itt ideadta, azért, hogy ott többje legyen, talán hogy ő maga általában több legyen, vagy legalább „többnek” érezze magát. (Nietzsche 2010. 104.)¹⁸

Adódik továbbá a kérdés: miért is áldozza fel a forradalmár önmagát és erkölcsét? Az eszméért? Vagy az eszmét képviselő pártért? Amelynek vezetői majd megmondják, hogy épp milyen áldozatot követel az eszme megvalósítása? Azt hiszem, nem kell tovább folytatnom, nyilvánvaló ennek a gondolkodásnak a problematikussága, főként a történelmi tények ismeretében. Dosztojevszkij már az *Ördögökben* is tisztán látta mindezt. És azt is, hogy az olyan felfogástól, amely megengedi a vérontást egy jobb világ létrehozása érdekében, nem áll messze az emberek boldogsága „érdekében” fenntartott szabadságnélküliség, hiszen az emberek úgysem tudnak mit kezdeni a szabadsággal. A Nagy Inkvizítor szerint a kiválasztottnak le kell venniük embertársaik válláról a szabadság terhét – ez következik a szeretetből.

Ha Dosztojevszkij regényeiből valami egyértelműen kiderül, akkor az, hogy van olyan érték, amelyet nem lehet átértékelni. Ez az ember, minden ember életének, szabadságának tisztelete, önértéke, méltósága, bármiben is lássuk meg ennek alapját. Fehér utal arra, hogy Dosztojevszkijnek nem voltak kanti illúziói, mert tudta azt, hogy olyan ember nem létezik, aki számos vonatkozásban ne tenné a másikat eszközévé. Őt a probléma fordítottja érdekelte: mivé

¹⁸ 220. aforizma.

válí az ember, aki csak akkor érzi magát személyiségnek, ha valakit kísérleti eszközévé tesz? Ha a másik pusztá eszközzé válí az egyén számára, akkor a személyiségmegvalósítás eldologiasodott és embertelen torzképe jön létre: sem az alany, sem a tárgy nem emberi szubjektum többé – állítja Fehér, aki ebben látja Dosztojevszkij „etikájának” alapgondolatát (Fehér 1996. 145–146). Ez véleményem szerint is így van, de a Sztavrogin-féle kísérletezőn túl az eszközzé tétel megengedhetetlensége válí egyértelművé minden olyan esetben is, amikor ez a kivételes ember céljaiból, vagy a metafizikai lázadó világfelfogásából következik (Raszkolnyikov, Ivan Karamazov), de ugyanígy a forradalmár tette esetében is (ezt fejezi ki Satov meggyilkolásának és következményeinek részletes bemutatása az *Ördögökben*). Így Dosztojevszkij egyformán távol van mind az egyenlő emberi méltóságot a rabszolgamorál, a nyájállat-morál kifejeződéseként elutasító Nietzsche-től, mind az olyan állásponttól, amelyet Lukács fejtett ki *Taktika*-cikkében. És lényegileg közel áll minden olyan felfogáshoz, amely minden ember tiszteletét tételezi (legalább „minimális” szinten: az emberek élete, szabadsága sérthetetlen), még akkor is, ha az adott elmélet egészét „ideológusként” nem is fogadja el, mint Kant esetében. Az biztossá válí Dosztojevszkij regényeiből, hogy van egy *határ*, amit nem lehet átlépni: az individuális lázadó összeomlása minden esetben ezt szimbolizálja. Akár mondhatnánk azt is (mint ahogy Sesztoz teszi), ezeknek a hősöknek a kudarca arra vezethető vissza, hogy még túlságosan áthatja őket a rabszolgamorál, nem tudnak teljesen megszabadulni tőle. Valójában itt inkább az emberi önérték nyilvánvalóvá válásáról van szó (akárhogy fogjuk is fel ennek alapját), amely *valamiféle rend* bizonyítékát is jelentheti. A keresztény értelmezők természetesen az önértéket az ember istenképűségéből eredeztetik, ennek megmutatkozásában pedig az Isteni rend létezése lesz nyilvánvalóvá számukra.

Dosztojevszkijnél tehát a másik emberben pusztán céljuk eszközét látó Übermensch-ek elbuknak. Ez végződhet az egérlyukból való kitörés lehetetlenségével, öngyilkossággal, szellemi összeomlással (az „egérlyuk hőse”, Sztavrogin, Ivan Karamazov), de akár egy „tisztulási folyamatot” követően az életbe való visszatéréssel is (Raszkolnyikov, de Ivan Karamazov sorsa is nyitott). Ehhez már az kell, hogy ne csak azt ismerjék fel, hogy az ember (a konkrét, létező ember) ellenében nem cselekedhetnek, hanem azt is, hogy csak az emberekkel együtt lehet élni. Tallár Ferenc megállapítja, hogy Dosztojevszkijnél a bűnhődés inkább felszabadulás, az Én magányának és hallgatásának feltörése, belépés az interszonalitás, a „mi vagyunk” világába (vö. Tallár 1999. 97–98). És itt jön a képbe újra Jézus. A szeretet-elmet nem csak Miskin módjára lehet megvalósítani: ahogy az Übermensch morális mértéktelensége, úgy a szeretet emberének mérték-nélkülisége is tragédiához vezethet. Dosztojevszkij bizonyos hősei azért tudnak jól szeretni, mert otthon vannak a világban, például Szonya, *A kamasz* Makarja, Zoszima, Aljosa Karamazov. Török Endre Aljosa alakjáról írva megállapítja: benne semmilyen nevetséges sincs, nem ébreszt részvétet, ő az a

pozitív szépség, „aki a világ előtt járva a világért van, anélkül, hogy különválna attól”, benne a pozitív szépség a létezés hétköznapi formája (Török 1999. 160). Véleményem szerint azt figyelmen kívül lehet hagyni, milyen szerepet szánt Aljosának *A Karamazov testvérek* folytatásában Dosztojevszkij, mert ezt a könyvet nem írta meg. Az előbb említett szereplők „élni segítenek”, és arra is utalnak, hogy a jézusi szeretet-elvnek, illetve magának a jézusi tevékenységnek van egy másik értelmezése is. „Ez az »örömhírhozó« úgy halt meg, ahogyan élt, ahogyan tanított – s nem azért, hogy »megváltsa az embereket«, hanem azért, hogy megmutassa, hogyan kell élni. A *gyakorlat* az, amit hátrahagyott az emberiségnek” – írja Nietzsche *Az Antikrisztusban* (Nietzsche 2007. 59).¹⁹ Ezt a megállapítást érvényesnek fogadhatjuk el akkor is, ha Jézusra nem úgy tekintünk, mint nemet mondani képtelen idiótára. Témánk szempontjából figyelemre méltó John Carroll ausztrál filozófus Jézus-értelmezése, amely Márk és János evangéliuma eredeti jelentésének feltárásán alapul. Eszerint Jézus alapvető tanítása az „én vagyok” tudását jelenti: tanítványainál is azt akarja elérni, hogy ébredjenek rá létezésükre, és váljanak valódi önmagukká. Aki megértette az „én vagyok” tanítás lényegét, az tudatában van létezésének, és vállalja mindazt, ami ezzel jár: szabad és félelem nélküli, kész megtapasztalni az életet, amely soha nem lehet mentes a szenvedéstől (a *pathosz* görög szó egyszerre jelent tapasztalatot és szenvedést), nyitott a *pneuma* befogadására (Carrollnál a *pneuma* jelenti Istent, ezt János evangéliumára alapozza) és a szent szeretet megvalósítására törekszik. Ez a felfogás elveti a keresztény egyház értelmében vett bűn-fogalmat, helyette az „én vagyok” tanítás meg nem értéséből fakadó, „cél-tévesztő” cselekedetek kiküszöbölésére buzdít (vö. Carroll 2009). Jézus tehát egzisztenciális hősként áll előttünk, az igent mondás hőseként, aki azt hirdeti, hogy ha az ember magáévá tette az „én vagyok” tanítását és jellemzi az *agapé* (a szent szeretet), akkor helyesen fog cselekedni. Az egyházi tanítások valóban elfednek sok mindent ebből a Jézusból, akinek útján a dosztojevszkiji hősök közül leginkább Aljosa halad. Mindenesetre amíg Nietzsche a kivételes ember „Én vagyok!” filozófiáját fogalmazza meg, addig Dosztojevszkij művészete nyilvánvalóvá teszi ennek kudarcát és azt, hogy az „én vagyok” helyes felfogására csak a „mi vagyunk” belátását követően találhatunk rá.

¹⁹ 35. pont.

IRODALOM

- Bahtyin, Mihail 2001. *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. Ford. Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István és Horváth Géza. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Osiris.
- Bergyajev, Nyikolaj 1993. *Dosztojevszkij világszemlélete*. Ford. Baán István. Budapest, Európa.
- Caroll, John 2009. *Jézus, a Létező*. Ford. Gyárfás Veronika. Budapest, Typotex.
- Czeplédi András 2008a. Volt-e hát Fjodor Mihajlovics Nietzsche? 2000. 2008/10. 52–69.
- Czeplédi András 2008b. *Incipit Nietzsche: Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképeéhez*. Doktori értekezés. Budapest, ELTE BTK.
- Csejtei Dezső 2007. Prométheusz – takaréklángon. In Nietzsche 2007. 123–140.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 1982. *Feljegyzések az egérlyukból*. Ford. Makai Imre. Budapest, Európa.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 1993. *Bűn és bűnhődés*. Ford. Görög Imre és G. Beke Margit. Budapest, Európa.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2002. *A félkegyelmű*. Ford. Makai Imre. Pécs, Jelenkor.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2004. *A Kamarazov testvérek*. I–II. Ford. Makai Imre. Pécs, Jelenkor.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2005. *Ördögök*. Ford. Makai Imre. Pécs, Jelenkor.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2007. *A kamasz*. Ford. Szöllősy Klára. Pécs, Jelenkor.
- Fehér Ferenc 1996. Az *antinómiák költője*. *Dosztojevszkij és az individuum válsága*. Második, átdolgozott kiadás. Budapest, Cserépfalvi.
- Hévizi Ottó 2010. A disszonancia filozófusa és az utolsó dialógus. *Fordulat*. 10. 134–148.
- Lukács György 1974. Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája. Budapest, Akadémiai.
- Lukács György 1977. *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1987a. A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. In uő: *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok (1918–1919)*. Budapest, Magvető. 36–41.
- Lukács György 1987b. *Taktika és etika*. In uő: *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok (1918–1919)*. Budapest, Magvető. 124–132.
- Lukács György 2009. *Dosztojevszkij-jegyzetek, illetve Függelék-[Notesz]*. In uő: *A regény elmélete / Dosztojevszkij-jegyzetek*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány. 157–386, 419–428.
- Nietzsche, Friedrich 2007. Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre. Ford. Csejtei Dezső. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich 2008a. *Richard Wagnernek, Georg Brandesnek és Jacob Burckhardtnak írt összes levelei*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich 2008b. *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Osiris.
- Nietzsche, Friedrich 2010. *Jón és gonoszon túl. Egy jövőbeli filozófia előjátéka*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich 2011. *A morál genealógiája. Vitairat*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Nyíri János Kristóf 2009. Utószó a *Dosztojevszkij-jegyzetekhez*. In Lukács 2009. 455–483.
- Sesztov, Lev 1991. *Dosztojevszkij és Nietzsche*. Ford. Patkós Éva. Budapest, Európa.
- Tallár Ferenc 1999. Erkölc és eszkatológia. Dosztojevszkij etikájáról. In uő: *A szabadság és az európai tradíció*. Budapest, Atlantisz. 73–102.
- Török Endre 1999. *Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma*. Budapest, Kairosz Kiadó.

HENDRIK NIKOLETTA

A sztoicizmus kutatásának legújabb trendjei

A sztoicizmusról számos kiemelkedő monográfia jelent meg angol nyelven, amelyek nagyszerűen foglalják össze a legújabb kutatási eredményeket, továbbá a hazai szakirodalom is figyelemre méltó módon bővül. Célom előbb bemutatni a sztoicizmus kutatásának legfrissebb angolszász trendjeit az ezredforduló óta, majd kitekinteni a hazai irodalomra. Három általános trendet emelek ki, amelyek a nemzetközi kutatást jellemzik. Az első a sztoicizmus jelentőségének újraértelmezése után a sztoicizmust már önmagában helytálló filozófiai irányzatként bemutató, átfogó monográfiák megjelenése. A második trend a specializáció az egyes sztoikus filozófusok egyedi gondolatainak elkülönítése révén. A harmadik trend a sztoicizmus modern alkalmazhatóságának vizsgálata. A hazai kutatás is e három trendet követi, kiegészítve a pontosított terminológiával kiadott új fordítások megjelenésével.

I. AZ ANGOLSZÁSZ SZTOICIZMUS-KUTATÁS

1.

A sztoicizmus jelentőségének 19–20. századi újraértelmezését tömören összefoglalja Steiger Kornél 1983-as tanulmányában (Steiger 2010. 332–335), illetve Katerina Ierodiakonou az 1999-ben megjelent *Topics in Stoic Philosophy* bevezetőjében (Ierodiakonou 1999. 1–23). A 19. században a hellenisztikus filozófia másodlagos rangot kapott Szókratész, Platón és Arisztotelész filozófiájához képest. Maga a „hellenizmus” szó első használója, J. G. Droysen is azt sugallja a korszakról az 1836 és 1843 között megjelent *Geschichte des Hellenismus*-ban, hogy ez egy eredetiséget többnyire nélkülöző, átmeneti, leszállóságban lévő periódus a klasszikus görög filozófia és a kereszténység korszaka között. A sztoicizmust gyakran érte emellett az a vád, hogy túlzottan eklektikus, kevés filozófiai eredetiséget képes felmutatni, és erős szálak kötik a kereszténységhez. Két mérföldkő hatására ez a megítélés élesen megváltozott. Az első mérföldkövet

a 19–20. század fordulója jelentette a sztoicizmus megítélésében azáltal, hogy a doxográfia kialakulásával megjelentek a sztoikus töredékeket és szövegeket összegyűjtő rendszerezések, amelyek lehetővé tették a sztoicizmus teoretikus eredetiségének feltárását. E forrásgyűjtemények közül a két legfontosabb időrendben H. Diels *Doxographi Graeci* (1879) című, műfajteremtő munkája, valamint a négykötetes *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1903–1905, 1924) H. von Arnim szerkesztésében. A szövegek elérhetősége bőséges, elsősorban német nyelvű irodalom megjelenését inspirálta már a századfordulón. A sztoicizmus kutatásának mai népszerűségét közvetlenül előkészítő hullámot jelentettek a hetvenes, de elsősorban a nyolcvanas évek. 1969-ben látott napvilágot J. M. Rist *Stoic Philosophy* című kötete, majd 1971-ben Anthony A. Long szerkesztésében a *Problems of Stoicism*. 1975-ben jelent meg F. H. Sandbach *The Stoics* című köte, 1978-ban pedig J. M. Rist azonos című munkája, amelyet 1986-ban a hellenisztikus filozófiát a maga eredetiségében bemutató (és magyarul is olvasható) *Hellenistic Philosophy* követette Anthony A. Longtól. A második mérföldkövet a sztoicizmus kutatásában egy újabb forráskötet jelentette, az 1987-ben kiadott, kétkötetes *The Hellenistic Philosophers* című munka Anthony A. Long és David N. Sedley szerkesztésében: az első kötetben friss terminológiával angolra fordított szöveghelyek és a szerzők által is másodlagos jelentőségűnek tulajdonított kommentár olvashatók, míg a második kötet eredeti nyelven tárja az olvasó elé a forrásokat, helyenként nagyobb terjedelemben. (2014-ben ennek a munkának a magyar változata is elkészült – a hazai kiadásokról lásd bővebben jelen írás II. 4. pontját.) Szintén 1987-ben jelent meg K. Hülser *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* című forrásgyűjteménye, amely azonban kevésbé nagy hatásúnak bizonyult a Long–Sedley-kötethez képest, de így is a hellenizmus, és azon belül a sztoicizmus kutatásának legújabb hullámát eredményezte. Hatásukra ma már elfogadott álláspont a görög filozófia klasszikus korszakával egyenértékű filozófiai irányzatként kezelni a sztoicizmust.

Az ezredforduló óta így sorra jelennek a sztoát mint egyedi és önálló filozófiai irányzatot bemutató monográfiák angol nyelven, amelyek közül a legfontosabb egyértelműen a Brad Inwood által szerkesztett *The Cambridge Companion to the Stoics* (2003) című könyv. A *The Cambridge Companion* sorozat célja, hogy az éppen aktuális kötet referenciapontként szolgáljon a témában. (A hellenisztikus filozófiát átfogóan tárgyaló kiváló kötet: Algra–Barnes–Mansfeld–Schofield 1999.) A témával ismerkedők számára kedvező az áttekinthető felépítés, a professzionális, de érthető stílus, valamint a latin és ógörög szavak angol átírata. Szakemberek számára pedig az teszi igazán hasznossá a kötetet, hogy a sztoicizmus legnevesebb kutatói, így D. Sedley, C. Gill, R. J. Hankinson, S. Bobzien, M. J. White, K. Algra, D. Frede, J. Brunschwig, M. Schofield, T. Brennan, D. Black, C. Atherton, A. Jones, T. H. Irwin és Anthony A. Long fogalmazzák meg világosan legújabb kutatási eredményeiket, és a lábjegyzetekben rámutatnak a vitás kérdésekre. Gazdag bibliográfia zárja a kötetet a további tájékozódás szempontjából.

2.

A sztoicizmus eredetiségének kimutatása nyitotta meg a terepet a specifikus témák és az egyes sztoikus filozófusok egyéni meglátásainak feltárásához, amely trend az ezredforduló óta virágzik. A kötetek közös jellemzője, hogy általában egy, a sztoicizmust ért hamis értelmezés ellenében érvelnek nagy sikerrel, ezért e jellemzőnek mentén emelek ki több fontos monográfiát.

Az antikvitás óta a determináltság kérdése a korai sztoicizmus egyik legproblémásabb területe. Gyakori kritika, hogy a Zénónnak tulajdonított univerzális kauzális determinizmus nem teszi lehetővé a szabad választást, így alapjaiban kérdőjelezi meg a morális felelősséget feltételező etika létét, amely azonban a sztoicizmus három pillére közül az egyik a logika és a fizika mellett. Bár Khrüszipposz kompatibilitás-elmélete részben éppen e kritikákra adott válaszként értelmezhető, és Epiktétosz is a szabad akaratra helyezi a hangsúlyt filozófiájában, az alapvető kérdés továbbra is fennáll: milyen módon kell értelmeznünk a sztoikusok nézeteit a determináltságról? S. Bobzien *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* című monográfiája 1998-ben jelent meg, amely azóta a téma tárgyalásának referenciapontjaként szolgál. Bobzien meglátása szerint túl kevés megbízható forrás áll rendelkezésünkre ahhoz, hogy Zénón nézeteit rekonstruáljuk, így nem is vállalkozik erre a feladatra. Ehelyett kiváló munkát végez azon sztoikus filozófusok esetében, akikhez talál forrásokat. Khrüszipposz kompatibilitás-elméletének vizsgálata és a morális felelősség kérdése adja a kötet első részének tartalmát, ezután áttér Epiktétosz két fogalmának, a tőlünk függő dolgoknak (*eph' hémin*) és a szabadságnak (*eleutheria*) a vizsgálatára, meglepő módon mellőzve a szabad választás (*proaireszisz*) kérdését, majd végül Philopatorosz végzettséggel kapcsolatos nézeteit tárgyalja. Bobzien munkájának erőssége, hogy a sokszor töredékes források érvelését páratlan alapossgal és logikai szigorúsággal rekonstruálja. A téma másik megkerülhetetlen tárgyalása R. Salles nevéhez fűződik, aki a 2005-ben megjelent *The Stoics on Determinism and Compatibilism* című monográfiájának első részében amellet érvel, hogy a korai sztoikusok a nagyfokú determináltság ellenére nem voltak fatalisták, míg a második részben Khrüszipposz kompatibilizmusának három verzióját mutatja ki.

A sztoicizmust ért másik lényeges kritika abban áll, hogy filozófiai emberideáljuk, a bölcselemmentes, megkövült sziklának tűnik. M. R. Graver 2007-ben megjelent, *Stoicism and Emotion* című munkája szerint a félreértés egyik forrása a sztoikus bölcset jellemző *apatheia* és *pathosz* fogalmak hibás fordítása. Zénón és Khrüszipposz elméletét vizsgálva Graver kimutatja, hogy a *pathosz* fogalmát a korai sztoa képviselői a mai köznapi használattól eltérően értelmezték. A korai sztoikus *pathosz* a külső dolgokra adott egyféle reakciót jelent, de léteznek másféle reakciók is. Helyes *pathosszal* a bölcselemmentes is rendelkezik, amely a morális jóra irányul. Graver emellet arra hívja fel a figyelmet, hogy az *apatheia*

nem önmagában álló cél a bölcsesség felé törekvő filozófus számára, hanem a bölcsességgel járó állapot.

A korai sztoicizmus bölccsel kapcsolatos problémáját vizsgálja R. Brouwer 2014-es kiadású *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates* című műve. A szerző a bölcsesség két, korai sztoicizmusban előforduló meghatározása után a bölcsé válás eddig alig kutatott folyamatát elemzi a korai sztoában. A váltás egyrészt éles, hiszen a hitványság végletéből a bölcsesség végletébe kerül át az ember, másrészt pedig az egyik pillanatról a másikra történik, ami magyarázatként szolgálhat ahhoz a jellemzőhöz, miszerint a sztoikusok szerint a bölcs egy ideig még nincs tudatában saját bölcsességének. A primer és szekunder irodalmat rendkívül alaposan ismerő Brouwer arra a kérdésre, hogy a korai sztoikusok bölcsnek tartották-e magukat vagy ismertek-e bölcseket, nemleges választ ad, majd azzal a nyitott kérdéssel zárja a kötetet, hogy a sztoicizmusban mintaként szolgáló Szókratész vajon olyan bölcs volt-e, aki még nem jutott saját bölcsessége tudatára.

A korai sztoikus politikai filozófiát ért kritikák rendszerint három forrásból származnak. Az első túlértékeli a helyenként valóban megdöbbentő cinikus elemeket, a második arra hivatkozik, hogy a korai sztoikus elmélet szerint csak a bölcsök lehetnek az állam polgárai, míg a harmadik érv azt véli fellelni a sztoikus filozófiában, hogy egy kozmopolita világállamot szeretett volna megvalósítani a gyakorlatban, amelyet a mindenkire egyaránt érvényes természeti törvények által kell irányítani. Az egyoldalú értékelések egyrészt abból adódnak, hogy a primer sztoikus források még az általában elérhető sztoikus töredékeknel is szűkösebbek, másrészt pedig a szekunder források többsége, szándékosan vagy véletlenül, de torzítottnak mutatja be a sztoikus politikai filozófiát.

A sztoikus politikai filozófia egyik első alapos vizsgálatára 1991-ben került sor, amikor megjelent M. Schofield *The Stoic Idea of the City* című kötete, amelyet 1995-ben a *Justice and Generosity – Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy* című tanulmánykötet követett A. Laks és Schofield szerkesztésében. Az ezredforduló óta megjelent, a témával foglalkozó kötet K. M. Vogt 2008-as *Law, Reason and the Cosmic City* című munkája. Egyrészt Vogt azt kívánja bebizonyítani, hogy a korai sztoikus politikai filozófia sokkoló részletei nem alkotják az elmélet központi elemeit, funkciójuk ugyanis mindössze a morálisan közömbös helyzetek szemléletes megjelenítése. Vogt másik fontos állítása szerint a korai sztoa államfogalma a *kozmosz* egészét jelenti, amelyet az értelem kormányoz, így fenntartásához a bölcsök és az istenek járulnak hozzá, míg valójában emberek lakják. Ez az értelmezés a bölcsesség politikai és morális szerepét emeli ki, amelynek implikációja, hogy az embereknek fel kell ismerniük, hogy ennek a kozmikus államnak a részei és ennek megfelelően kell viselkedniük. Vogt értelmezésének fényében a politikai filozófia a sztoicizmus egyik legfontosabb részterületévé lép elő.

A sztoicizmus sokáig elhanyagolt kutatási területe volt a kései sztoa, ugyanis a széles körben elterjedt nézet szerint a római időszakban élt sztoikus filozófu-

sok mást sem tettek, mint hangzatosan újrafogalmazták a korai sztoikus elveket. Az ezredforduló óta megjelent sztoikus monográfiák jelentős része ezt a téves elképzelést igyekszik korrigálni, így sok a kései sztoicizmussal foglalkozó monográfia. G. Reydam-Schils 2005-ben kiadott *The Roman Stoics: Self, Responsibility and Affection* című monográfiájában Seneca, Musonius Rufus, Epiktétosz, Marcus Aurelius és Hieroklész filozófiáját vizsgálva kimutatja a kései sztoicizmus közösségi aspektusát a barátság, a politikai közösség, a gyereknevelés és a házasság tekintetében. R. M. Thorsteinsson a 2010-ben megjelent *Roman Christianity & Roman Stoicism – A Comparative Study of Ancient Morality* című munkájában a kései sztoikus etikából azokat a mozzanatokat hangsúlyozza, amelyek a kereszténységgel a legtöbb rokonságot mutatják. Thorsteinsson kötete azért jelentős, mert olyan témához nyúl vissza, amely a századfordulót jellemezte, ám ezt a szerző nagyobb objektivitással vizsgálja, mint elődei, akik hajlamosak voltak a közös jellemzőket túlhangsúlyozni, részben a korai egyházatyák sztoicizmus iránti érdeklődése és az újsztoicizmus hatására. Az egyes kései sztoikus filozófusokat kiválóan mutatja be három, az ezredforduló óta megjelent monográfia. Epiktétoszt az Anthony A. Long 2002-es, úttörőnek számító *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* kötete, valamint a T. Scaltsas és A. S. Mason szerkesztésében 2007-ben megjelent *The Philosophy of Epictetus* című konferenciakötet tünteti fel új és eredeti színben. Long 2002-es monográfiájának megjelenése jelentette azt a mérföldkövet, amikortól Epiktétoszra Khrüszipposzhoz mérhetően eredeti filozófusként tekintenek a kutatók. E kötet egyben az első modern, átfogó munka Epiktétoszról, amely a *proaireszisz* fogalmában és az ebből adódó autonómiában látja Epiktétosz legjelentősebb újítását. Brad Inwood 2005-ben megjelent *Reading Seneca: Stoic Philosophy in Rome* című monográfiája Seneca filozófiai munkásságát, elsősorban kiemelt témáját, az etikát mutatja be. Inwood amellet érvel, hogy Seneca legnagyobb érdeme a sztoikus önnevelés korai sztoára épülő, de attól eltérő modelljének bemutatása, amelybe platóni elemeket vegyít.

3.

A harmadik trend a sztoicizmus mint életforma modern alkalmazhatóságának vizsgálata. A terület úttörője Pierre Hadot *A lélek iskolája* című, eredeti nyelven 1981-ben megjelent kötete, amelynek fő gondolata szerint az antikvitásban a filozófiát mint életmódot kell értelmezni. A sztoicizmust a kutatás kezdeti időszakában gyakran érte a vád, hogy valójában pusztán egy valódi elméleti megalapozás nélküli életmódot nyújtanak. A mai trend e kritikából a pozitív többletet ragadja meg, amikor rámutat, hogy a sztoicizmus napjainkban is kiválóan használható útmutatásként egyrészt érdeklődő laikusok, másrészt mentális nehézségekkel küzdő emberek számára. A laikusok számára egyre több a bevezetésként szolgáló, könnyed stílusban megfogalmazott, ám szakmailag helytálló kötet jelenik meg.

Ilyen például John Sellars 2006-ban megjelent *Stoicism* című monográfiája, amelyben a gondosan felépített, lényegre törő gondolatmenet olvasmányossággal társul. Sellars célja, hogy olvasójának egy olyan bevezetést nyújtson, amely önmagában is megállja a helyét, de amelyre akár építkezni is lehet. Gyakorlatiasabb megközelítést alkalmaz Tad Brennan 2005-ben megjelent *The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate* című munkájában, amelynek fő kérdése, hogy miként lehet és miért érdemes sztoikusként élni. Kötete ezért elsősorban az etikára fókuszál, de helyet kap benne a pszichológiaként besorolt sztoikus ismeretelmélet és a hagyományosan a sztoikusok által a fizikához sorolt sors és szabad akarat kérdése is. Brennan nemcsak tartalmilag kedvez célközönségének, de a könnyed, ám tudományosan akkurátus nyelvezet és a mindennapi életből vett példatár tökéletes olvasmány is teszi írását a sztoicizmus mint életmód iránt érdeklődők számára. Brennan monográfiája ajánlható a laikus célközönségen túl a sztoicizmussal foglalkozó oktatók számára is, ugyanis stílusa, kérdésfelvetései és példái segíthetnek közelebb vinni Zénón és követőinek filozófiai rendszerét a hallgatókhoz. A terápia szempontjából legfontosabb kötet Donald J. Robertson pszichiáter 2010-ben megjelent *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational Cognitive Psychotherapy* című műve, amely a sztoicizmus mai relevanciáját mutatja be a pszichoterápia területén. A CBT alapítói bevallottan sokat merítettek Epikrétosz filozófiájából. Alaptételük és terápiás módszerük sarkköve szerint gondolataink befolyásolják az érzelmeinket, így a világról alkotott kép megváltoztatásával eltérő érzelmi reakciót fogunk magunkon tapasztalni. A könyv első felében Robertson a terápia történetének sztoicizmussal való összefüggésével foglalkozik, majd a második felében rátér azokra a részben általa azonosított sztoikus módszerekre, amelyek segíthetik egy mai pszichoterápia sikerességét. A sztoicizmus modern alkalmazhatóságát kutatja a *Stoicism Today* mozgalom, amelynek kiindulópontja egy 2012-ben megrendezett workshop volt az Exeteri Egyetemen C. Gill, J. Evans, G. Garratt, D. Robertson, J. Sellars, T. LeBon és P. Ussher részvételével. A mozgalom hatására minden bizonnyal számos új kötetre számíthatunk a közeljövőben, amelyek közül az egyik legfontosabb az éppen megjelenés előtt álló *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* lesz John Sellars szerkesztésében, amely a sztoicizmus hatását vizsgálja az antikvitástól napjainkig.

II. A HAZAI SZTOICIZMUS-KUTATÁS

A sztoicizmus kutatásának három angolszász trendje megfigyelhető hazánkban is. Egyrészt lényeges monográfiák jelennek meg magyar fordításban, és átfogó filozófiatörténeti munkákban kap önálló részt a sztoa. Másrészt több, a sztoicizmus speciális rész kérdését tárgyaló tanulmány és kötet lát napvilágot. Harmadrészt pedig jelek mutatkoznak a sztoicizmus mindennapi és terápiás felhasználása iránti igényre is.

1.

Szoboszlai-Kiss Katalin mutat rá (Szoboszlai-Kiss 2011. 135), hogy a nyolcvanas évekig a hellenizmussal elsősorban történeti és képzőművészeti szempontból foglalkoztak a hazai kutatók. Igazi fordulatot a nyolcvanas évek jelentettek. 1983-ban Steiger Kornél szerkesztésében megjelent a *Sztoikus etikai antológia*, majd 1998-ban *A hellenisztikus filozófia* című kötet, ugyancsak Steiger fordításában. Magyar szerzőktől összefoglaló munka az elmúlt évtizedben jelent meg, mindkét esetben egy nagyobb kötet részeként. A sztoicizmus legfontosabb hazai bemutatása a Boros Gábor által szerkesztett, 2007-ben az Akadémiai Kéziratok sorozatában megjelent *Filozófia* című kötetben olvasható Bene Lászlótól és Kendeffy Gábortól. A tömör fejezetek összefoglalják a sztoicizmus legfontosabb pontjait hivatkozásokkal és bibliográfiával, így segítve a további kutatást. A sztoicizmussal kizárólagosan foglalkozó kötet magyar nyelven még nem áll az olvasók rendelkezésére.

2.

A *Passim* filozófiai folyóirat tematikus számai kiválóan példázzák a specifikus filozófiai témákat tárgyaló trendet. A folyóirat szerzői Bene László és Betegh Gábor szerkesztésében (2001, 3/1) a filozófia és a teológia viszonyát, Bugár M. István szerkesztésében (2003, 5/1) a hellenisztikus episztemológiát, míg Somos Róbert szerkesztésében (2004, 6/1) a természetfilozófiát és metafizikát tárgyalják. Kendeffy Gábor, Maróth Miklós, Steiger Kornél és Szekeres Csilla magyar nyelvű folyóiratokban és tanulmánykötetekben megtalálható tanulmányai is problémaközpontúak. Önálló monográfia Szoboszlai-Kiss Katalin 2009-ben megjelent *Poszeidóniosz. Töredékek és kommentár* című munkája, amelyben a szerző a középső sztoa második legfontosabb filozófusának életét és filozófiai gondolkodását rekonstruálja a töredékek új értelmezése révén, amelyről igyekszik kimutatni, hogy az elterjedt előítélettel szemben nem eklektikus és csapongó jellegű.

3.

Hazánkban a sztoicizmus modern alkalmazhatóságának trendje a legkevésbé domináns, azonban kezdeti jelek ezen a téren is mutatkoznak. Bakos Gergely a szerkesztője a *Teória és praxis, avagy a filozófia gyakorlati arcáról* című, 2011-es konferenciakötetnek, amely többek között Tringer László tanulmányát tartalmazza a kognitív terápia filozófiai gyökereiről. A laikusoknak szóló, sztoicizmust tárgyaló irodalom magyar nyelven még várat magára.

4.

A negyedik, legmeghatározóbb hazai trend a forrásszövegek fordítása és újrafordítása. A kései sztoikusok népszerűbb műveiből számos korábbi magyar fordítás elérhető volt a nyolcvanas évek előtt, azonban az áttörést a *Sztoikus etikai antológia* hozta meg 1983-ban Steiger Kornél szerkesztésében, amely a legfontosabb vonatkozó szöveghelyek fordítását tartalmazta. Az ezredforduló óta pedig példátlan intenzitású fordításnak és újrafordításnak vagyunk tanúi a sztoikus irodalom területén. Seneca teljes munkásságát és Cicero filozófiai műveiből többet friss fordításban olvashatunk. Lautner Péter lefordította *A pürrhónizmus alapvonala*it Sextus Empiricustól (Kendeffy–Lautner 1998. 171–373), Plutarkhosz *Az erkölcsi erények* című művét (Lautner 1998. 25–65), valamint Aphrodisziaszi Alexandrosz alapvető munkáját, *A végzetről*t (Bugár–Lautner 2006. 147–234). Bugár M. István több szövegrészletet közöl a *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig* (2005) című forráskötetében. Epiktétosz teljes munkássága 2014 óta olvasható először magyarul Steiger Kornél fordításában bőséges jegyzetapparátus, illetve a korai sztoikus és az epiktétoszi cselekvési modell különbségeit elemző, megvilágító erejű tanulmány kíséretében. Hatalmas vállalkozás keretében a Long–Sedley-féle forrásgyűjtemény magyar változata ugyancsak 2014-ben jelent meg magyarul Bene László szerkesztésében. *A hellenisztikus filozófusok* magyar kutatók számára felbecsülhetetlen érdeme az új terminológián és a pontos fordításon túl a kötet végén található bibliográfia, amelyben Brunner Ákos átfogó képet ad a magyar nyelven elérhető sztoikus irodalomról. Az eredeti nyelvű szöveghelyeknek nem jutott hely a kötetben, de Bene integrálta az angol nyelvű verzió második kötetének lábjegyzeteit. Kutatók számára az ógörög és a latin szövegekhez tökéletesen használható az eredeti kiadás második kötete, amely akár a magyar fordítással egybevetve is olvasható. A magyar fordítások trendje napjainkban is folytatódik: a lapzártával egyidejűleg jelenik meg van Marcus Aurelius művének, az *Elmélkedéseknek* az újrafordítása, valamint Szimplikiosz kommentárja Epiktétosz *Kézikönyvecskéjéhez*.

Felbecsülhetetlen értékű munka zajlik a sztoicizmus kutatásának területén mind angolszász, mind a hazai színtéren. Az egyetemi oktatásban nem kérdés, hogy a hellenisztikus filozófia egyenrangú a nagy elődökkel. Minden feltétel adott ahhoz, hogy a sztoicizmus tudományos pezsgése újabb fiatal kutatókat csábítson e területre, és a tapasztalt kutatók új felfedezéseket érjenek el.

IRODALOM*

Angolszász irodalom

- Algra, K. – Barnes, J. – Mansfeld, J. – Schofield, M. (szerk.) 1999. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bobzien, S. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Brennan, T. 2005. *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford, Oxford University Press.
- Brouwer, R. 2014. *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Graver, M. R. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Inwood, B. (szerk.) 2003. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Inwood, B. 2005. *Reading Seneca: Stoic Philosophy in Rome*. New York, Oxford University Press.
- Long, Anthony A. 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford, Oxford University Press.
- Reydam-Schils, G. 2005. *The Roman Stoics. Self, Responsibility and Affection*. Chicago, Chicago University Press.
- Robertson, D. 2010. *The Philosophy of Cognitive Behavioural Therapy (CBT). Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London, Karnac.
- Salles, R. 2005. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Burlington, Ashgate.
- Scaltsas, T. – Mason, A. S. (szerk.) 2007. *The Philosophy of Epictetus*. New York, Oxford University Press.
- Sellars, J. 2006. *Stoicism*. Berkeley, University of California Press.
- Strange, S. K. – Zupko, J. (szerk.) 2004. *Stoicism. Traditions and Transformations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Thorsteinsson, R. 2010. *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford, Oxford University Press.
- Vogt, K. M. 2008. *Law, Reason, and the Cosmic City*. New York, Oxford University Press.

Magyar nyelvű irodalom

- Bakos Gergely (szerk.) 2011. *Teória és praxis, avagy a filozófia gyakorlati arcáról*. Budapest, L'Harmattan.
- Bene László – Betegh Gábor (szerk.) 2001. *Értelem és szenvedély. Filozófia és teológia a hellénisztikus korban és a kései antikvitásban. Passim. 3/1 (a filozófiai folyóirat tematikus lapszáma)*.
- Bene László – Kendeffy Gábor 2007. Hellenisztikus filozófia. In: Boros Gábor (szerk.) 2007. *Filozófia*. Budapest, Akadémiai. 147–210.
- Bugár M. István (szerk.) 2003. *Episztemológiai problémák a hellénisztikus korban és a kései antikvitásban. Passim. 5/1 (a filozófiai folyóirat tematikus lapszáma)*.
- Bugár M. István (szerk.) 2005. *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig*. Budapest, Kairosz.
- Bugár M. István – Lautner Péter (szerk., ford.) 2006. *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. utáni II. századig*. Budapest, Kairosz.

* Az irodalomjegyzék nem törekszik teljességre: jellemzően az elmúlt 15-20 év legfontosabb kötetait sorolja fel.

- Kendeffy Gábor – Lautner Péter (szerk., ford.) 1998. *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Budapest, Atlantisz.
- Lautner Péter (szerk., ford.) 1998. *Plutarkhosz. Morálfilozófiai értekezések*. Budapest, Kossuth.
- Long, Anthony A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Osiris.
- Long, Anthony A. – Sedley, David N. (szerk.) 2014. *A hellenisztikus filozófusok*. A magyar kiadást szerkesztette Bene László. Budapest, Akadémiai.
- Maróth Miklós 2002. *A görög filozófia története*. Piliscsaba, PPKE BTK.
- Somos Róbert (szerk.) 2004. *Természetfilozófia és metafizika a hellenisztikus korban és a kései antikvitásban. Passim*. 6/1 (a filozófiai folyóirat tematikus lapszáma).
- Steiger Kornél (szerk., ford.) 1983. *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat.
- Steiger Kornél (szerk. ford.) 2014. *Epiktétosz összes művei*. Steiger Kornél fordításában és jegyzeteivel. Budapest, Gondolat (második kiadás: 2016).
- Steiger Kornél (szerk., ford.) 2016. *Szimplikiosz kommentárja Epiktétosz Kézikönyvecskéjéhez*. Budapest, Gondolat.
- Szoboszlai-Kiss Katalin 2009. *Poszeidóniosz. Töredékek és kommentár*. Budapest, L'Harmattan.
- Szoboszlai-Kiss Katalin 2011. A hellenizmus filozófiai mozgalmainak gyökereiről. A kisebb szókratikus iskolák. *Jog, állam, politika*. 3/4. 135–162.
- Takács László (szerk.) 2002–2006. *Seneca prózai művei*. I–III. Budapest, Szentár.

FÖLDES TIBOR

Hartmann és a szabadság látszata

Boros Bianka: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit – Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Würzburg, Ergon Verlag, 2015

Nincs okunk kételkedni abban, hogy ezen mondatok [Hegel legobskúrusabb passzusa – F. T.] racionalitásának szubjektív érzete lejegyzésükkor erős volt az íróban, de még abban sem, hogy néhány olvasó megfeszített figyelemmel talán reprodukálja magában azt.

William James: *Principles of Psychology*. Vol. I. New York, Henry Holt, 1908. 264

Miután nemrég megjelent Nicolai Hartmann *Etikájának* hiánypótló magyar fordítása, ami sokak szemében méltán a 20. századi etika egyik legkiemelkedőbb teljesítménye, most egy ahhoz kapcsolódó kiváló Hartmann értelmezéssel bővíthetjük házi könyvtárunkat. *Önállóság a függésben – Nicolai Hartmann szabadságtana* címmel jelent meg Boros Bianka könyve németül. A kötet a szerzőnek a wuppertali Bergische Egyetemen sikeresen megvédett doktori értekezésén alapul. A tanulmány nem csak azt mutatja be, hogy a reálontológia 20. századi Paganinijének *Etikájában* található, talán mára némileg mellőzött szabadságelmélete mennyiben konzisztens álláspont. Boros igyekszik a mellőzöttség csorbáját kiköszörölni, és Hartmann gondolati rendszerét a szabad akarat vita jelenkori keretei közt is újrapozicionálni. A fiatal filozófus tálalásában a hartmanni értéketikában kibomló szabadságmetafizika és az azt megalapozó barokk ontológia igencsak korszerűnek bizonyul. A tanulmány közepén például találunk egy be-

ható elemzést arról az ominózus vitáról, amit a Max-Planck Intézet neurobiológiai kutatócsoportját vezető Wolf Singernek az agykutatás újabb fejleményeiből levont kemény determinista nézetei robbantottak ki a *FAZ* tudományos-ismeretterjesztő rovatának hasábjain. Az ezredforduló után a német nyilvánosság előtt lezajlott, sokak figyelmét megragadó vita végül oda vezetett, hogy a német intellektuális élet majdnem minden prominens szereplője szót kért, ha már a szabadság és felelősség léte forog kockán. Borosnál Hartmann nézetei nemcsak ezen a vitán keresztül kerülnek bemutatásra. A könyvben szó van többek közt kvantumelméletéről, a jelenkori fizikalizmus kihívásairól, emergentizmusról, és végül, de nem utolsósorban arról a lényegi problémáról, hogy milyen helyet biztosítunk a tudatos szabad ágensnek egy tudományos világképben. Így azt gondolom, amellet, hogy Boros teljesen hű a hartmanni filozófia betűjéhez és szelleméhez, a könyv erős problémaérzékenysége miatt a pusztá filozófiatörténeti érdeklő-

dést meghaladva akár szélesebb jelenkori relevanciával bírhat. Ez talán ritkának is nevezhető a mai magyar disszertációs irodalomban.

Ami pedig Hartmann szabadságértelmezésének effajta korszerűsítését illeti, Boros kiváló ritmusérzékéről tanúskodik. Tekintve a filozófia múlt század második felére kialakuló fő csapásvonalait, Hartmann finoman szólva sem agyonkoptatott szerző. Noha a balti filozófus nem volt elszigetelt korának intellektuális életében, lassan száz év távlatából elmondható, hogy a nagy háború utáni útkeresésben megszülető új ontológia egyszemélyes projektnek bizonyult. Elsietett lenne viszont arra a konklúzióra jutni, hogy Hartmann grandiózus tetralógiája csupán filozófiai egzotikumként tarthat számot érdeklődésre. Ha Boros meglátásai helytállóak, a hartmanni életmű obskúrus történelmi dokumentumként való kezelése – legalábbis ami a szabad akarat problémáját illeti – mindenképp elhibázott. Boros törekvései egybeesnek egy formálódó Hartmann-renaisszással. Több neves kutató hívta fel a figyelmet Hartmann relevanciájára több kurrens kutatási projektben. A filozófia bizonyos kitapintható trendjei – gondolok itt elsősorban a kutatás több szegmensében is újjászülető mentegőzés nélküli metafizikai beállítódásra – jól összecsengenek Hartmann realizmusával és impozáns kategóriatanával. Jó példa talán a neo-hartmannianizmus egyik apostolának, és a 2009-ben alapított Hartmann Társaság egyik oszlopos tagjának számító olasz ontológus, Roberto Poli munkássága. Poli például Hartmann az egyik legnagyobb alaknak tartja a kortárs gondolkodás figyelmét is (pl. a tudatmetafizika kapcsán) lekötő ontológiai rétegelméletek vizsgálatában, de Hartmann neve felmerül még az információtechnológia ontológiájának kutatásában is.

Hartmann korszerűségének kérdéséről illetően Boros kísérlete mégis hordoz

magában egy izgalmas kettőséget. A tanulmány nem valamifajta eszmetörténeti elsődlegesség jogának érvényesítéséről szól. Ahelyett, hogy egy forgalomban lévő szabadság elgondolás anakronisztikus át-helyezésével lenne dolgunk, Boros elemzéseiből egy olyan szabad akarat filozófia bomlik ki, amely bizonyos szempontból unikális a kortárs álláspontok logikái terében. Kétségtől izgalmas vállalkozásról van tehát szó, ami egy új hozzáállás lehetőségét csillantja meg abban a mai napig kissé mitikus, labirintusszerű, laza szálakkal összefüggő problémahalmazban, amit a szabad akarat kérdéseként azonosítunk, és amivel kapcsolatban egy lapon merülnek fel megfontolások a kvantumelméletől kezdve a büntetés konzekvencialista felfogásából eredő megfontolásokig. Mitől olyan rendkívüli az a szabadság metafizika, ami mellett Boros kardoskodik?

Amennyire azt egy recenzió keretei megengedik, a következő durva és elnagyolt megközelítés adható ennek a logikai térnek egy releváns aspektusáról: a 20. század második felére részlegesen a gyakorlatban is megvalósul a 19. századi pszichofizika erős ideálja. Az az elgondolás, hogy a tudatos életünk egy erős ontológiai kötéssel függne agyi állapotokon – ami erős jóindulattal alapot is adhatna, hogy az előbbi teljes egészében redukáljuk az utóbbira –, újabb dimenzióval bővítette a szabad akarat eleve szerteágazó évezredek kérdéskörét. Bizonyos neurológiai eredményeket szokás a „naiv” szabadságintuíciónkkal szembeni kihívásnak tekinteni. A Libet-típusú kísérletekkel, valamint a szociálpszichológus Daniel Wegner idevonatkozó munkáival – hogy példákat is említsek – mint két sűrűn hivatkozott empirikus eredménnyel nem ritkán találkozhatunk a szabad akarat kérdése kapcsán. A Libet-kísérletek „meglepő” eredménye az lett, hogy az EEG-re kötött kísérleti alanyok fenomenális döntés érzetét,

a szabad döntésnek nevezhető aktust 350 msec.-dal mindig megelőz egy készenléti potenciálnak (*Bereitschaftspotenzial*) nevezett agyi aktivitás. A kísérletek különböző interpretációi hatalmas vitát generáltak (lásd pl. Boros 2015. 121–133). Wegner pedig remek gyűjteményét nyújtja azoknak az eseteknek, amelyek azt mutatják, hogy milyen könnyen „átverhető” a szabad kauzalitás fenomenális érzete; lásd kísérleti példák (Wilder Penfield és Delgado híres „nyitott fej” stimulációs kísérletei), klinikai példák (idegen kéz szindróma), szociálpszichológiai példák (spiritualista szeánszok, mentalisták) stb. Szabadságképünk, ami talán legtisztább formában a klasszikus libertariánus (inkompatibilista, indeterminista) szabadságfogalomban érhető tetten, és amit a fogalomtörténészek szívesen tekintenek a zsidó–keresztény teológia és a karteziánus énkép maradványként, talán illúzió. „A tudatos akarat tapasztalata az elme bámulatos trükkje, olyan trükk, ami használható intuíciót ad a szerzőségről – de nem képezi egy olyan magyarázati rendszer alapját, ami a determinisztikus kauzalitás útvonalaín kívül állna” – írja például Wegner egy tanulmányában (Wegner 2003. 68). Másfelől viszont megmarad a kérdés: képes-e vajon az agy magára vállalni azt a felelősséget, amit korábban a szabadon cselekvő személynek tulajdonítottunk?

Az ilyen és ehhez hasonló eredményekre egy kis leegyszerűsítéssel két nagy „konzervatív” válaszstratégia létezik: a libertariánus és a kompatibilista. Konzervatív jelző alatt itt azt értem, hogy ezen álláspontok szerint a szabad akarat igenis létezik (pl. kontra kemény determinizmus), valamint ezen nézetek alapján a felelősség tulajdonítás alapjául szolgáló szabad akarat egyik legfontosabb jellegzője a modális variáció, ami a szabadon cselekvő ágens előtti alternatívákban jelentkezik (*Alternatív Lehetőségek Elve*). (Arra, hogy a

felelősség fogalmát az alternatívákhoz kötő intuíció korántsem triviális, Harry Frankfurt hívta fel a figyelmet a nevével viselő példákra keresztül (szemi-kompatibilizmus). Ezek tulajdonképpen a locke-i bezárt szoba probléma variációi, amik arról tanúskodnak, hogy hajlamosak vagyunk a felelősség tulajdonításra ténylegesen jelenlévő alternatívák hiányában is. A szabad akarat probléma eredetileg sem merült ki egyszerűen a determinizmussal való kompatibilizálás kérdésében. Sokkal inkább szólt arról, hogy intuíciónk szerint milyen modális profilt kell feltételeznünk a szabad képesség gyakorlása számára, hogy az a felelősség bázisául szolgáljon. Ennek függvényében értelmes a kérdés, hogy mennyire összeegyeztethető a szabad akarat a determinizmussal. A libertariánusok inkompatibilista „mester-érve”, vagyis a hetvenes években Wiggins és Inwagen által formálisan is jól definiált *konzekvencia*-argumentum abban az esetben működik igazán, ha az ágenst metafizikailag erős értelemben a döntések forrásának vagy redukálhatatlan kauzalitással rendelkező eredetének tekintjük (lásd pl. Kane *végző felelősség* fogalmán alapuló *arché* fogalmát, vagy O'Connor ágens-kauzális libertarianizmusát). Ennek megfelelően a szabad cselekvés feltételét reális, a világban fellépő alternatívák meglétéhez kötjük. Ha azt így fogjuk fel, akkor az inwagen-i konzekvencia érv *β szabálya*, amely a szükségszerűség transzferjét biztosítja egy determinációs láncban, érvényes. Adottnak véve két dolgot (egy múltbeli tényt + determinisztikus törvényeket), amik felett egy ágens nem rendelkezik szabad kontrollal, a *β*-elv a kontroll hiányát azok következményeire is transzponálja. Vagyis ténylegesen nem cselekedhettem máshogy, mint ahogy tettem. A fizikai determináció elszívja a levegőt az ágens „képes lettem volna, ha...” intuíciója elől, ha az utóbbit libertariánus módon értelmezzük. A kompatibilista elméletek ehhez

képest képesek „a képes lettem volna” lehetőségfogalmának az erős libertariánus intuíciónak egy kétlépcsős stratégiával felpuhítani. Kikerülve a képességek klasszikus kondicionális analízisét ért bírálatokat (*Chisholm–Lehrer probléma*), az alternatív cselekvési képességet diszpozíciók halmazaként definiálják, majd ezek tulajdonítását lewis–stalnakeri szubjunktív kondicionálisok igazságfeltételeihez kötik (Perry, Dennett, Fara, Whivelin). Ezzel a háttérben kétségbe lehet vonni a konzekvencia-érv valamelyik premisszáját vagy magát a β -szabályt. Adottnak véve a Lewis-féle puha determinizmust és/vagy a képességek ilyen diszpozíciós felfogását, a β -szabály sem feltétlenül érvényes (Kapitan). Így mivel a szabad akarat vita minimum kétváltozós (konceptualitás és kompatibilitás) egy igen érdekes patthelyzet alakult ki. John Martin Fischer a következőképp írja le a szituációt érzékletesen: „Már évek óta töröm a fejem, hogy miként van, hogy néhány filozófus a konzekvencia-argumentumot (egyik vagy másik formájában) abszolút és megkérdőjelezhetetlenül helyesnek tartja, miközben mások meg teljesen elutasítják. Ez egy furcsa jellemzője a szabad akarat és a morális felelősségről szóló diszkusszióknak.” (Fischer 2007. 77.)

Ez a bonyolult tabló bővült tehát a közelmúltban az eredeti problémát keresztező, attól némileg független, a tudatos ágens metafizikai természetével kapcsolatos megfontolásokkal. Míg a libertariánizmus meglehetősen intuitív képet ad a morális felelősség tulajdonításáról, mivel ezt a birtokviszonyt az ágens választásában manifesztálódó kizárólagos szerzőségéhez köti, nehéz dolga van, amint ezt a szabad cselekvőt a naturalista világleírásba kell behelyezni. Általában a libertariánus szabadságfogalomnak megfelelő képességgyakorlást – persze csak, ha létezik – szokás azon ritka fenoméneknek tekin-

teni, amik metafizikailag erős értelemben emergálnak a fizikai alapzaton. Újabban a dinamikus komplex rendszerek szemmi-naturalista elméletét szokás segítségül hívni, amikor ennek lehetősége mellett érvelnek (Ellis, Murphy, Juarrero). Ezzel szemben a hobbesi kompatibilista hagyomány puhább szabadságfogalma minden gond nélkül elképzelhető egy olyan világban is, ahol a tudatos döntések kellően erős (akár metafizikai) szupervenienca kapocssal függnék agyi állapotokon. Mindenesetre, a konzekvencia-érv elfogadása valamennyire függ a szabad ágensről szóló metafizikai képünktől is. Annak egyik premisszájaként szerepelnie kell ilyesfajta megfontolásoknak. Úgymond hatványozódik a probléma azáltal, hogy a szabad aktorral való képünknek meg kell felelni például a Jaegwon Kim által felvetett *kizárási dilemmának* is. A kortárs metafizikában ezt nevezik a *kiterjesztett konzekvencia* érvnek. A kizárási dilemma röviden arról szól, hogy ha túl feszesre húzzuk az ontológiai viszonyt a mentális állapotok és az azokat realizáló fizikai állapotok közt, akkor az utóbbiak hajlamosak „ellehetetleníteni” a rájuk épülő független mentális kauzalitást, mert ezek vagy csak epifenomenális kísérő jelenségekként érthetőek, vagy kontra-intuitív módon szisztematikus túldeterminációhoz vezetnek. Ezt a problémát fejezi ki remekül Kim Jonatan Edwardsról elnevezett tétele: „Van egy feszültség a vertikális determináció és a horizontális okozatiság közt. Igazából a vertikális determináció kizárja a horizontális okozatiságot” (Kim 2005. 36).

Úgy gondolom, hogy ezzel a *kiterjesztett konzekvencia érvvel* a háttérben mérhető fel igazán a Boros által propagált hartmanni szabadságmetafizikai „korszerűtlen” újszerűsége. Véleményem szerint, Boros munkájának egyik központi állítása az – noha maga a szerző ezt tételesen ilyen formában sehol sem fogalmazza meg –,

hogy ha sikerül helyes képet alkotnunk a hartmanni *személy* fogalomban manifesztálódó szabad ágens ontológiai természetéről, valamint ha helyesen írjuk le annak kitüntetett ontológiai helyét, akkor egy csapásra a kompatibilizmus problémáját is megoldottuk. A szabadakarat-dilemma megoldása ebben az „új” metafizikai dimenzióban keresendő. Ha Borosnak igaza van, akkor a hartmanni meglátásokon keresztül bizonyos értelemben zárójelezhető az egész kompatibilizmus vs. libertarianizmus vita is. Így az említett pathhelyzetnek a produktív hordalékát jelentő változatos képesség tipológia, és annak modális profilja körüli finom analitikai „szütyömögés” is bizonyos értelemben motiválatlan lesz. Legalábbis ami a szabad akarat valódi természetét illeti, egy látszat dilemmával állunk szemben. A Boros által kifejtetteknek ez lenne a legizgalmasabb következménye. Miért gondolom így? Mert az elemzéseinek központjában található, a hartmanni *személy* fogalom lényegét képző *pozitív szabadságnak* nevezett elképzelés képes elméletileg a libertariánus elgondolások alapját adó felelősségtulajdonítás intuícióit anélkül kielégíteni, hogy bármifajta kompatibilitási probléma fellépne. Úgymond Boros elemzéseiben egy libertariánus kompatibilizmus tárul az olvasó elé. Ennek a lehetőségnek a felmutatása jelentőségteljes eredmény. Az eredmény pontosabb megértéséhez azonban tisztázni kell, hogy a Hartmann-nál fellelhető *pozitív szabadság* fogalom milyen alapon illethető a libertariánus, illetve a kompatibilista jelzőkkel egyszerre.

Kezdjük az első kérdéssel, mert történetileg talán ez a legkevésbé meglepő. Hartmann reálontológiájában ezer ponton táplálkozik a német filozófia nagy klasszikus tradíciójából. Nincs ez máshogy a szabadságtanával sem. Ez viszont egy olyan filozófia-pedigré, amely szinte elképzelhetlenné teszi számára a személyes sza-

badság egy olyan fogalmát, ahogy azt például a kondicionális analízis alapján ma a kompatibilisták értik. Az akaratszabadság Hartmann-nál fellelhető klasszikus német pátoszát például kifejezi a tény, hogy az *Etika*-ban a fogalmilag libertariánussal ekvivalens elképzelés nem pusztán mint a személyes értékmegvalósítás egy feltétele szerepel, hanem az akaratszabadság önmagában az ember mivolt egyik legalapvetőbb értéke (lásd Hartmann 2013. 327–329, 699). Az *Etika* cselekvésemleltében a *személy*, mint a német történelemfilozófiai tradícióból származó objektív szellem cselekvő szerve, alapvetően teleologikus értékmegvalósító lény annak hármas struktúrája szerint (cél, eszköz, megvalósítás) (Boros 2015. 162, 177–199). Hartmann számára a szabad akarat egyik leglényegibb fenoménje az értékmegvalósításban jelentkező *Sollen*-antinómia. Az értékek, mint értékérzetben adódó ideális tárgyak, tartalmaznak egyfajta igényt, felszólítást megvalósításukra. Hartmann szerint az egyik legnagyobb alapérték maga nem más, mint hogy képesek vagyunk az individuális döntésekben az értékekkel szemben, *máshogy* viselkedni. Nem véletlen, hogy az *Etika* pontos elemzéseiben a szabad akarat egyik legtisztább formában a bűn akarásának fenoménjén keresztül mutatkozik meg. Hartmann alapmeggyőződése, hogy az emberi szabad-mivoltban van „valami mélyen irritáló” (Hartmann 2013. 606). Ez egy tipikusan libertariánus vonás. Szintúgy elmondható ez arról a tételről – és ez talán az *Etika* egyik legzseniálisabb meglátása –, hogy szükségszerűen lépnek fel olyan értékkonfliktusok, mint amikor például pozitív értékek közt is *szükségszerűen* választanunk kell. Hartmann ezt nem egy az ideális és a reális szféra közt meghúzódó ontológia diszkrepanciából eredezteti. Maga az értéktáblázat egyik építőlogikája, hogy az értékek közt redukálhatatlan ellentétesség feszül. Ezen „szituációs

kényszernek” nevezett fenoméneknek Hartmann szabadságkoncepciójában központi szerepe van. „Az erkölcsi konfliktusok mint intraetikai konfliktusok – amelyekben az empirikus akaratnak a kelléssel való ellentéte, sőt, a kellés-elvetés is kellés háttérű – adják a szabadság alapját” – írja az *Étikában* (Hartmann 2013. 282). Ebből következően egy tökéletesen működő morális szereplő, egy morálisan megítélhető automata (ami például egy dennetti kompatibilizmus alapján elméletileg nem lenne elképzelhetetlen) Hartmann szemében komolytalan, önellentmondó ideál. A lehetősége felszámolja saját lététnek feltételét. Az ember „tökéletlensége” a szabadságából eredő moralitásának a feltétele (Hartmann 2013. 553). A morális konfliktusok lényegi személyiségformáló szerepének központba állítása az egyik legjellemzőbb vonása a libertáriánus elméleteknek.

Ugyanennek az éremnek a másik oldala, hogy Hartmann szemében – ahogy azt Boros kiválóan elemzi – az *Alternatív Lehetőségek Elvének* kompatibilista analízise – a képességek a tényleges gyakorlásuktól való leválasztása az utóbbiak alternatív lehetséges világokba történő áthelyezésével – Hartmann szerint egy üres, tartalmatlan, hatalom nélküli szabadságfogalmat eredményez (Hartmann 2013. 680; Boros 2015. 126, 155). Ez nem képes szavatolni a szabad önmeghatározás axiológiai terhét. Az arisztotelészi *tekhné*-fogalom elégtelensége ellen intézett kritikát Boros a következőképpen fejt ki: „Ha az építésznek csak a képessége (*tekhné*) lenne meg – nem tudna építeni. A *tekhné* a belső feltétel, és mint ilyen szintén szükséges, de nem elégséges. Ontológiaiilag nézve az építés lehetősége a belső és külső feltételek viszonyában áll. Ha nincs jelen minden reális külső feltétel, a *lehetőség valósan* nincs elérve.” (Boros 2015. 73.) Ezzel összhangban, Hartmann a felelősség tulajdonítás bázisául szolgáló „tehettem volna” igaz-

ságát a valós, múltbeli vagy jelenbeli itt és most-hoz kötődő *reális lehetőségek* meglétéhez köti. (Vö. a kompatibilista Dennett Austin [ún. *all-in ability*] kondicionális analízist kikezdő „golflyuk” példájának kritikájával [Dennett 1984. 146]). A hartmanni szabadságtan ilyen egybeesése a libertáriánus tradícióval metafizikai síkon is tetten érhető. A moralitás bázisául szolgáló relációt, a személyt a viselkedéséhez kötő birtokviszonyt, egy szubsztanciális, az eredendő szerzőséget szavatoló ágens-kauzalitásként érti. Ennek a metafizikai eredetnek a fontosságát Boros többszörösen kihangsúlyozza: „A személy itt úgy is feltűnik, mint *okozó* [*Urheber*], tőle függ, hogy miként döntött, és mindegy, hogy mit csinál, mindig lehetséges, hogy másként cselekedhetett volna – felelős ezért. Pontosan ezt a szabadságot jelöli meg Hartmann mint minden erkölcsiség előfeltételét.” (Boros 2015. 153; vö. uo. 161, ill. Hartmann 2013. 551).

Tehát Hartmann fenomenológiai analízisei tökéletesen egybevágunk a libertáriánus szabadságfogalommal minimum a három fenti ponton: *reális alternatív lehetőségek* princípiuma, metafizikai *személyes eredet* elve, *redukálhatatlan értékkonfliktusok szabadságképző* szerepe. Ezzel viszont még nem érintettük a lényegét. Boros tanulmányának legizgalmasabb kérdése, hogy miként egyeztethető össze ez a szabadság-fenomenológia Hartmann azon alapvető belátásával és meggyőződésével, hogy a szabadság valamifajta determinizmussal nem csak összeegyeztethető, de feltétele is annak. Ha Hartmann kompatibilizmusa mögötti motivációkra kérdezzünk, akkor ott találjuk a Buridan szamarának klasszikus karikatúrájában, újabban a szerencse vagy visszapörgetési (*roll-back*) érvek formájában megjelenő ellenvetést. Pusztán az indeterminált mozgástér biztosítására alapozó libertarianizmust (*leeway indeterminism*) elégtelenségét kimutató ér-

vek szerint, az indeterminizmus nem hogy nem segíti, de el is lehetetleníti a szabadság helyes megértését. Ekkor ugyanis úgy tűnik, hogy a személlyel csak megeseznek cselekedetei ahelyett, hogy motivációiból erednének. Így szól Hartmann hasonlóan bámulatos *redukció ad absurdum*: „A pozitíve meghatározott akaratban a döntés már megtörtént. Hogy az akarat ezt a döntést utólag, „szabadon” vinné véghez – nos, ez nyilvánvalóan fonák elképzelés, ami csak szubjektíve, a determináló tényezők nem ismeretéből lenne magyarázható. A pozitíve meghatározott akarat valójában *már választott. Nincs további választási lehetősége, nincs további alternatíva előtte. Az arbitrium indifferentiae* értelmében vett választó a *meghatározott akarat*on innen, tehát a tulajdonképpeni akarárs előtt helyezkedik el. Egyáltalán nem is akaró, tehát nem is szabadon akaró lény.” (Hartmann 2013. 570; kiemelés tőlem – F. T.) Azonban adódik a kérdés, hogy miként oldja fel Hartmann azt a (talán csak vélt) feszültséget, ami a szabad személy általa adott különböző leírásai közt feszül. A szabad ágens egyszerre szükségszerűen reális alternatívák közt választó lény, miközben már mindig meghozta választását. A szabad akarat eszerint nem magából a személy választó aktusából ered. Mindenesetre úgy tűnik, Boros értelmezésében a válasz arra a kérdésre, hogy miként lehet Hartmann egyszerre konceptuálisan libertáriánus, mégis metafizikailag kompatibilista, rétegontológiájában keresendő. Nevezetesen abban a tételben, hogy a személyes szabadság egy speciális esete a kategoriális szabadságnak (Boros 2015. 140).

Kategoriák az *új-ontológiában* a lét univerzális determinációs formái. Ezek közt találhatók speciális kategoriák, amik csak a létezők egy rétegére érvényesek. Utóbbiak szelvénszerűen osztják fel a világ ontológiai terét úgy, hogy érvényességük függvényében egymásra épülnek (pl. nem

minden fizikai biológiai, de minden biológiai fizikai). A kategoriális szabadság ennek a kompakt rendnek az építő logikája. Ezt Hartmann az ún. kategoriáli törvényekben fogalmazza meg. A szabad cselekvés elméletéhez kiemelten fontosak a függési törvények. „A függés alaptétele: a függőség csak egyoldalúan áll fenn, úgymint a felsőbb kategoriáknak az alsóbbaktól; de ez pusztán egy részleges függés, széles játéktérrel hagy a magasabb kategoriák önállósága számára.” (Boros 2015. 47.) Ez az elv szabályozza a rétegek egymásra épülését a világ egységének megsértése nélkül. Noha ez részleteiben specifikálható különböző konkrétabb törvények által (erő, matéria, indifferencia, visszatérés, rétegtávolság, nóvum törvényei), a lényeg végeredményben az, hogy azokra a létezőkre, amik leírhatók egy magasabb réteg kategoriái szerint, ugyanúgy érvényesek az alsóbb kategoriák determinációs szabályai. Mindközben az utóbbiak megengedik, hogy új determinációs formák épüljenek rájuk. Ez fordítva nem igaz. Az alsóbb rétegek *nem függenek* a felsőktől. Az alsóbb rétegek viszont a magasabbal szemben *indifferensek*. Hagynak ontológiai teret a működésükre. Ezt nevezi Hartmann kategoriális nóvumnak vagy determinációs többletnek. Egy és ugyanazon létező érvényesen leírható kétféle, egymásra redukálhatatlan determinációs logika alapján, anélkül, hogy bármifajta ellentmondás lépne fel.

A világnak ez a rendszerű architektúrája és a mögötte meghúzódó logika a század eleji tudományos vitákban népszerű pozíció. Nem meglepő módon az orvosnak tanuló Hartmann rétegontológiája nagyban hasonlít a 19. századból eredő, Mill és Lewes által adott rezultáns és emergens effektusok közti megkülönböztetésben gyökeredző, majd később a brit emergentisták jóvoltából az élettudományokban széles körben elterjedtté váló értelmezési keretre. Az emergentizmus bája, hogy egyszerre

engedi meg a magasabb kategóriák által leírható létezők viselkedésének ontológiai-lag redukálhatatlan önállóságát úgy, hogy azok mégis valamilyenfajta ontológiai kötés által függenek az alsóbbtól. Ez mindig is egyfajta tartható középút ígérését hordozta magában. Az ember egyszerre írható le mint szabad autonóm ágens, és mint aki agyi, biológiai és pszichológiai determinációs formák által masszívan meghatározott élőlény. Mindezt anélkül, hogy besétálnánk bármifajta kanti két világ feltételezésének a csapdájába. Hartmann szerint úgy oldható fel a kanti oksági antinómia, ha a szabad személy cselekvéseit az alsóbb rétegeken (fizikai, biológiai, tudatos) erősen emergens, önálló determináló erővel rendelkező kategoriális nívumként fogjuk fel (Hartmann 2013. 574, 586–599; Hartmann 1938. 210–217; Hartmann 1953. 95, 125, 128; Boros 2015. 59–61, 144, 201–203). Boros a következőképp foglalja össze kiválóan a kategoriális szabadság mechanizmusa mögötti logikát: „A szabadságot egy kettős relációban kell érteni. Ahogy Hartmann mondja: »A szabadság önállóság a függőségben. Függetlenség a függésben.«” (Boros 2015. 56.)

A szabadság mint önállóság és függőség egyszerre, függetlenség a függésben. Ez a speciális kettős reláció a leitmotiv, ami refrénszerűen képi Boros gondolatmenetének a gerincét. A fiatal filozófus végigköveti a lét kategoriális szerkezetén megjelenő változatos formáit. Hartmann rétegontológiájának csúcsán nem meglepő módon – hiszen az *új ontológiája* egy új antropológia is egyben – a szabad ember áll (Hartmann 1953. 32–43). És ahogyan illik egy hagyományos metafizikában a lét rétegeit az emberi mikrokozmosz felépítésének analógiájára elképzelni, itt is az ember a rétegontológia prototípusa. Hartmann ontológiai tetralógiájában a következő rétegek bomlanak ki hagymaszerűen egymásból: fizikai (test), biológiai (élő

szervezet / klasszikusan vegetatív lélek), pszichikai (tudat), szellemi (személy). Boros könyve is ezt a szerkezetet követi. Úgy gondolom, hogy Boros mélyreható és sokszínű analíziseiből viszont kiemelendő a pozitív szabad akarat természetét meghatározó fent említett lényegi kérdés: miként képes a kategoriális szabadság kettős relációjának a bemutatása azt a feszültséget feloldani, ami a hartmanni *pozitív szabadság* fogalmában található? Hogy lehet valami lényegileg alternatívák közt választó, miközben mindig késésben van a saját természetét lényegében meghatározó aktushoz képest? Nos, ha Borosnak a *kiterjesztett konzekvencia-érv* kizárási dilemmájára adott erős emergentista választát vesszük alapul, a hartmanni rétegontológia jobbra ekvivalens egy libertáriánus metafizikával (Boros 2015. 108, 127–144). Eszerint azért nem lép fel túldetermináció a rétegek közt, mivel pusztán a fizikai világ önmagában nem zárt, szemben azzal, ahogy a fizikalizmus feltételezné (Boros 2015. 108, 127–144). A fizikaira ráépülő független mentális kauzalitás a fizikait ki tudja billenteni. Ez nem meglepő, tekintve Hartmann fizikalizmus-kritikáját. Szemben a nemreduktív fizikalisták komplex, a kauzális relevancia és effektivitás elválasztásán, illetve a többszörös realizálhatóságon alapuló elméletével, a kategoriális szabadság kettős relációja úgymond egy parazita reláció. (Itt megjegyzendő, hogy újabban Christian List állt elő egy érveléssel, ami egyfajta libertáriánus kompatibilizmus lehetőségét a többszörös realizálódás elméletén keresztül igyekszik kimutatni. A látszólagos hasonlóság ellenére ez korántsem ekvivalens a hartmanni szabadságtannal.) A magasabb rendű tulajdonságoknak Hartmann-nál szükségük van a fizikai alapzatra. Azonban az utóbbiak a magasabbak létrejöttének, és azok következményeinek nem metafizikai alapja. Ez egy nagyon gyenge vagy misztikus szupervenienencia viszony

lehet csupán, és semmiképpen sem a materialisták számára „kóser” ontológiai szuperpervenencia (*à la* Terence Horgan). Bár néha a kizárási dilemmára adott válaszával inkonzekvens módon Boros a fizikai világ kauzális teljességéről beszél – jellemzően például a teleológiai indeterminizmus fogalmának megvilágításával küszködik – ez semmi esetre sem érthető úgy, ahogy általában a fizikai determinizmust és/vagy a fizikalizmus-vitában az elégséges okokra hivatkozva a fizikai világ zártságát szokás gondolni (Boros 2015. 60, 65, 76, 143, 144). A hartmanni rétegonológiában a világ egy korábbi fizikai állapota plusz a fizikai (vagy más felsőbb) törvények nem határozzák meg egyértelműen a világ teljes (a kategóriális lépcsőfok minden egyes szintjét beleértendő) állapotát (pl. a szabad döntéseim kimenetelét). A teljesség Boros Hartmann-értelmezésében itt pusztán annyit jelent, hogy nincsenek metafizikai lyukak a világban. A fizikai, biológiai, vagy pszichológiai determináció így nem elégséges az azokra nem redukálható *személyi individuális döntéseink* kimenetelét meghatározó „már” momentum magyarázatára sem. Viszont akkor a rétegonológia, és a rétegek elcsúszásán alapuló lokális szabadság elemzése, ami Boros munkájának a nagy részét kiteszi, önmagában nem is tekinthető elégségesnek a hartmanni libertáriánus kompatibilizmus lehetőségének a magyarázatára, sem a kérdéses feszültség feloldására.

Igazándiból Hartmann komposzibilizmusa mögött meglévő determinizmus teljesen más motivációkból táplálkozik, mint például a fizikai determinizmusban való hit. Az indeterminizmust nem csak az autonóm önmagát meghatározó szabad akarattal tarja ellentétesnek, hanem az indeterminizmus fogalmát magát tekinti önellentmondásosnak. Így a kategóriatan megszületésével párhuzamosan dolgozik a megarai modális ontológia rehabilitálá-

sán. Ha megnézzük a *Lehetőség és valóság* passzusait, ahol a megarai történeti modalitást hagyományosan kifejező diódóroszi mester-érvet vizsgálja, az érve rövid történeti rekonstrukciójában úgy tűnik, hogy Eduard Zeller „lehetőség-konzervációs elvén” alapuló klasszikusára támaszkodik (Hartmann 1938. 187; lásd még Boros 2015. 66–74). Viszont úgy gondolja, hogy az érve maga – bárhogyan is tekintsünk rá történetileg – érvényes, ha az általa megfontolásra ajánlott lehetőségfogalmat vesszük alapul (Hartmann 1938. 188; Boros 2015. 72). Az egyetlen gondja vele, hogy önmagában dialektikusan erőtlenséggel bír, mivel szerinte az érve körkörös. A diódóroszi második premissza – érvel Hartmann – már intuitíve alkalmazza azt a diódóroszi modalitáson alapuló következmény fogalmat, amit bizonyítani kívánt. Azonban pusztán maga az érvényesség elég is. Ennek megfelelően Hartmann gond nélkül alkalmaz megarainak titulálható informális gondolatmeneteket más helyen a modalitás könyvben (Hartmann 1938. 156, 234; ugyanígy tesz Boros 2015. 71). A diódóroszi érve ugyanis remekül kifejezi azt a reális lehetőség-fogalmat, amit a valóság keménységének leírásához Hartmann egyetlen legitim eszköznek tart. Az *új ontológia* szerint a reális világban valami akkor és csak akkor lehetséges, ha megvan a totális előfeltétele a világ egy korábbi állapotában. A hartmanni determinizmust kifejező elv eszerint: „Ha Hartmann lehetőségfogalma szerint nem minden szükséges feltétel teljesül, a reális lehetőség nem teljes, az esemény valószínűleg lehetetlen. Amennyiben a feltételek együttesen jelen vannak, az eredmény sem maradhat el. Ezt mondja a *valós-lehetőség totalitás törvénye*.” (Boros 2015. 74; vö. Hartmann 1938. 158.) Minden más csak episztemikus, a megismerő képességek korlátából eredő *látszatlehetőség*.

Az egyik legizgalmasabb momentuma Hartmann szabadságtanának – ahogy azt Boros a könyvében néhol elemzi is – az, hogy a szabadság rivális (libertáriánus, kompatibilista) elképzeléseinek a kritikája tulajdonképpen ilyen és ehhez hasonló modális ontológiai törvényekben (pl. hasadás-törvény, a feltételek identitásáról szóló törvény) kifejezhető megfontolásokból származik (Hartmann 1938. 183; Boros 2015. 73). A kritizált elméletek mögött meghúzódó intuíció csupán egy episztemikus látszat – feltéve, hogy Hartmannnak igaza van. A szabad döntés *magamagát* megelőzve már mindig megszületett, mert már minimum egy pillanattal korábban meghatározott minden, bárhol is álljon a lét lépcsőfokain. Ugyanakkor ez a legmeglepőbb jellege is a tárgyalt hartmanni elképzelésnek. Bevallom őszintén, elképzelésem sincs, hogy Hartmann vagy Boros miként véli összeegyeztetni a szabad akarat axiológiai funkciójának alapját képző *Reális Alternatívák Elvét* egy olyan modális metafizikával, ami *expressis verbis* tagadja bármifajta – akár kontrafaktuális kondicionálison alapuló – diszjunktív lehetőség lehetőségét. (Az értelmezők közti vitához vö. Boros 2015. 154.) Erre választ nem találunk se Hartmann-nál, se Borosnál. Az a megalapozott gyanúm, hogy ez nem véletlen, mivel nincs ilyen. Tekintsünk el attól a külön problémától, hogy Hartmann egy fantom indeterminizmusból vezeti le logikai determinizmusának motivációit, mintha az indeterminizmus egyenes következménye lenne egyfajta önellentmondó relativizmus. A temporális logika Prior–Thomason–Belnap-féle hagyományában kiváló neo-ockhamiánus logikák léteznek, amik a szemantikában történet/időpárokat rendelnek a formulák kiértékeléséhez. De a legnagyobb gond nem ez. Sokkal inkább kikerülhetetlen probléma, hogy a diódóroszi modalitás efféle determinista interpretációjában a konzek-

vencia érv β -szabálya triviálisan érvényes, magával vonva a kellemetlen inkompatibilista következményeit. David Wiggins a konzekvencia-érv első formális levezetését jellemzően a logikai determinizmus Hartmannéhoz nagyon hasonló elméletén mutatja be (Wiggins 1998. 301; lásd még Kapitan 2002. 141–151, 157; Mackie 2015. 139). A probléma az, hogy a mester-érv és a konzekvencia-érv egymás logikai tükörképe. Ha a történeti modalitásra annak szándékolt determinista interpretációja szerint érvényes a diódóroszi második premissza ($(\Diamond p \ \& \ \Box p \rightarrow q) \rightarrow \Diamond q$), továbbá feltételezzük azt az észszerű kitélt, hogy nem vagyunk képesek lehetetlen dolgokra ($\neg \Diamond p \rightarrow \neg Ap$) – ahol az A és N a képességet kifejező duális modális operátorok –, akkor az operátorok dualitásának és a kontrapozíció segítségével a diódóroszi második premisszából levezethető a β -elv (lásd pl. Kapitan 2002. 140–143). De mindez akár triviálisnak is tekinthető, ha vesszük a hartmanni szükségszerűség intermodális reáltörvényét ($\Diamond p \rightarrow \Box p$) plusz az inwageni α -szabályt ($\Box p \rightarrow Np$). Egy ilyen modális ontológiában, ha feltételezzük, hogy egy ágens „*képes lett volna máshogy cselekedni*”, mint ahogy azt ténylegesen tette – amit megkövetel egyébként a hartmanni libertarianizmus –, valamint kikötjük azt a minimálisan ésszerű feltételt, hogy nem vagyunk képesek lehetetlen dolgokra (akár történeti modalitás értelmében vett lehetetlen dolgokra sem), akkor két eset adódik. Vagy az következik, hogy képesek vagyunk megváltoztatni a múltat, ami nyilván abszurd, vagy valamiféle visszakövető kondicionálissal azt állíthatjuk („ha akartam volna, akkor...”), hogy a realitás egész szerkezetét képesek lettünk volna úgy alakítani, hogy ellenkező eredményre vezetessen, mint amire egyébként *szükségszerűen* vezetett. Ha ezt a döntés aktust viszont a valóság részének tekintjük, az utóbbi lehetőség már szétfeszíti a hartmanni onto-

lógia kereteit. Már egy ilyen apró modális variációval is betette egy olyan indeterminizmus a lábát, ami elképzelhetetlen és önellentmondó Hartmann szerint. Például ellentmond a feltételek identitásáról szóló tételnek. „Minden egyes A-nak a valóságsszefüggésben csak egy teljes feltétellánca létezik, és ugyanez az ő reális lehetősége és reális szükségszerűsége. Ha kettő lenne, akkor a reális-összefüggés megduplázódna. Ami puszta képtelenséget szül.” (Hartmann 1938. 164.) Hartmann szabadságfogalma folyton kicsúszik a kezünkéből. Így az a megalapozott gyanúm, hogy Boros által propagált *pozitív szabadság* fogalom látszatfogalom csupán. Az általa betöltésre váró csábító lehetőség a szabadságtanok logikai terében egy látszat lehetőség. Rétegotológia ide vagy oda, a szabadság hartmanni libertariánus fenomenológiája ellentmond a modális ontológiájának, és az azon alapuló kompatibilizmusának, és fordítva. Úgy gondolom, hogy Hartmann talán legőszintébb sorai ezek: „A szabadság a reális determinációnak és reális valóság szükségszerűségének a *belső határa*.” (Hartmann 1938. 217; kiemelés tőlem – F. T.) Jobban mondva, majdnem a legőszintébb sorai. Hartmann azzal folytatja, hogy semmilyen ellentmondás nincs logikai determinizmusa és szabadságfogalma közt. Helyesebb lett volna talán azt mondania, hogy az emberi szabadság a *külső határa* a modális ontológiájának. Az elmondottak alapján a válasz Tengelyi László Hartmann szabadság metafizikájáról írott kiváló tanulmányában felvetett tanácsatlanságra, miszerint „miért csomagolta be Hartmann ezeket a teljességgel komolyan veendő gondolatokat egy sor, látszólagos ellentmondásba, nem könnyű megmondani” (Tengelyi 2012. 290), úgy gondolom, sajnos sokkal prózaibb, mint elsőre vélnénk. Hartmann nézetei se nem látszólagosan ellentmondásosak, se nem komolyan veendők. Egy szabadaktus lehető-

ségének a képe a következőképp fest az *új ontológiában*: az értékek *szabad szükségszerű* modalitással rendelkező ideális régiójából teleologilag *indetermináltan*, de azért reálisan *determináltan és szükségszerűen már mindig ki fogunk* választani egy adott értéknek megfelelő cselekvést, amit *lehetetlen volt nem* megvalósítanunk, de azért máshogy *is tehettünk volna*. A hartmanni szabadságtan a német-idealizmus oximoron gyárának legjobb pillanatait idézi.

Összességében az volt a benyomásom, hogy az *Önállóság a függésben* egy remek munka, már ami annak filozófiatörténeti precizitását illeti. Azon a ponton vitatkoznék csak a szerzővel, hogy szerintem Hartmann torz szabadságtanát egészében – pár húsbavágó meglátás ellenére – fölösleges, és lehetetlen korszerű köntösbe öltöztetni. Adódik a lehetőség, hogy Hartmannt inkább mint valamifajta logikai kemény deterministát olvassuk, aki racionális ontológia alapján számolja fel a szabadság illúzióját. Viszont ehhez a nagyvonalú interpretációs lehetőséghez is minimum annak kimutatása szükségeltetne, hogy egyedül azokkal a filozófia eszközökkel lehet a szabadság fenomenjét elemezni, amivel Hartmann teszi. Számomra valószínűbbnek tűnik, hogy Hartmann szabadság-elgondolásának alapját képző ellentmondás inkább az *új-ontológia* filozófiai eszköztárának az eredménye, semmint a szabad akarat természetéből következő. Az elmondottakon túl azonban sokkal aggasztóbbnak találtam egy olyan problémát, ami viszont Boros érvmenetére vonatkozik. A szerző – talán a történeti hűség jegyében – gondolatmenetében kritikátlanul átveszi azokat az ellentmondásokat, amiket Hartmann-nál talál. A reflektálatlan történeti hűség ára, hogy performatíve megismétli ezeket. Már fentebb említettem a kauzális hézagmentesség kétértelmű használatát Borosnál. De a szerző sokszor meglehetősen plasztikusan kezeli a kategoriális sza-

badtság konkrét természetével kapcsolatos kérdéseket is. Teszi ezt mindig aszerint, hogy a dialektikus szituáció éppen mit követel meg az érvelésében. Például Boros többször értekezik – Hartmann-nal összhangban – a kauzális folyamatok szabad aktus általi kilendíthetőségéről, miszerint a kauzális világ *totális determináltsága* ellenére valahogy nem *zárt totalitás* (Boros 2015. 143). Nos, ez ellentmondani látszik az indifferencia és az önállóság kategoriális rétegtörvényének, ha azt szó szerint vesszük: „Az [alsóbb kategoriális princípium] a magasabbak nélkül is egy *önállóan* determináló princípiumréteg. Az mint egész csak »alulról fel«, nem »felülről le« van *feltételeknek alávetve*.” (Idézi Boros 2015. 55, 205. jegyzet; kiemelés tőlem – F. T.) (De egyébként is miként lehet egy réteg önmagában totálisan determinált, de ontológiailag nem zárt? Feltételezhetően a szerző vél valamifajta különbséget fellelni az indifferencia és a függetlenség ontológiai viszonyai közt, amit nehezemre esik megérteni. Például a világ fizikai állapota önállóan független módon determinál egy *A* eseményt, ami egyszerre az indifferencia jegyében egy azon alapuló mentális eseménytől valamilyen értelemben mégis függ, aminek következménye lehetne, hogy *nem A*?) Az érzésem az, hogy ez a fajta dialektikus opportunizmus összességében sajnos rányomja bélyegét a munka összképére. Nem tudom elhessegetni a gyanút, hogy a szerző áldozata lett annak a metafilozófiai trükknek, amivel Hartmann antinomikus filozófiája sokszor viszszaél. Nevezetesen, hogy egy adott problémát különböző antinómiákra bont szét. Ha az indokolatlanul szétválasztott antinómiákra adott hartmanni válaszok – ne adj’ isten – egymással ellentmondó megoldásokat szülnek, akkor a metafilozófiai realizmusa nevében valamifajta megold-

hatatlan misztikus, irracionális jelenséggel való találkozássá hiposztazálja azt, az egyetlen lehetséges megoldás látszatát keltve ezzel. Husserl feltételezhetően az antinómiákhoz való ilyen furcsa vonzódása miatt titulálja a balti filozófust egyenesen pozórnek (*Blender*) egy Ingardennek írt levélben (Husserl 1994. 232). Az elmondottak alapján nem tűnik lehetetlennek, hogy szerepet játszottak azért Hartmann kanonizációjának az elmaradásában teoretikus tényezők is.

IRODALOM

- Boros Bianka 2015. *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit – Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Würzburg, Ergon Verlag.
- Dennett, Daniel C. 1984. *Elbow Room*. Oxford, Calderon.
- Fischer, John Martin 2007. Compatibilism. In Fischer – Kane – Pereboom – Vargas (szerk.) *Four Views on Free Will*. Malden/MA, Blackwell.
- Hartmann, Nicolai 1938. *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin, De Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1953. *New Ways of Ontology*. Chicago, Henry Regnery.
- Hartmann, Nicolai 2013. *Etika*. Ford. Simon Ferenc. Budapest, Noran Libro.
- Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel. Die Göttinger Schule*. (Husserliana Dokumente III/3.) The Hague, Kluwer.
- James, William 1908. *Principles of Psychology* Vol. I. New York, Henry Holt.
- Kapitan, Tomis 2002. A Master Argument for Incompatibilism? In Robert Kane (szerk.) *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Kim, Jaegwon 2005. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton–Oxford, Princeton University Press.
- Mackie, Penelope 2015. Fatalism, Incompatibilism, and the Power to Do Otherwise. In Fischer–Todd (szerk.) *Freedom, Fa-*

- talism, and Foreknowledge*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Tengelyi László 2012. Nicolai Hartmanns Metaphysik der Freiheit. In Hartung–Wunsch–Strube (szerk.) *Von der Systemphilosophie zur systematische Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlin, De Gruyter.
- Wegner, Daniel 2003. The Mind’s Best Trick: How We Experience Conscious Will. *Trends in Cognitive Science*. 7/2.
- Wiggins, David 1998³. Towards a Reasonable Libertarianism. In uő (szerk.) *Need, Values, Truth*. Oxford – New York, Oxford University Press.

NAGY JÓZSEF

Machiavelli politikafilozófiájának magyarországi recepciója

Kaposi Márton: *Machiavelli Magyarországon*. Budapest, Argumentum. 2015. 720 oldal

Kaposi Márton akadémiai doktori disszertációjának könyvváltozata a magyarországi Machiavelli-recepció számos aspektusát tárgyalja; jelen kritikai ismertetésben e recepciótörténet politikaelméleti vetületeit tartom célszerűnek kiemelni.

A kötet három fő részből áll, amit gazdag bibliográfia, valamint névmutató, továbbá angol és olasz nyelvű összefoglalás egészít ki. Az egyes fejezetcímek (például Kant *A fakultások vitája* című írásához hasonlóan) sokszor egy-egy tömör tézist foglalnak magukban (például: I/V/II. A „machiavellista” jelző mint pozitív és negatív minősítés eszköze). A mű bevezetésében Kaposi a machiavellizmusok sokféleségét és Machiavelli életműve magyarországi fogadtatásának egyedi vonásait emeli ki (17–34).

Az I. rész *Mátyás király és a közép-európai premachiavellizmus* című egységében Kaposi egyebek mellett azt hangsúlyozza, hogy „Hunyadi Mátyás nem talált olyan koncepciózus gondolkodóra, mint amilyen Machiavelli volt, csak a *premachiaavellizmus* szintjén állóknak lehetett modellje”, és a Mátyást bemutató életrajzok közül csak „Brandolini dialógusa hasonlít valamelyest *A fejedelemhez*” (58). Kaposi könyvének egyik vezérmotívuma, hogy Magyarországon Machiavelli elsősorban az európai *antimachiavellizmus* közvetítése révén vált

ismertté, és ez világosan tetten érhető Zsámboky János humanista életművében: az ebben körvonalazódó hagyományos szuverén-képnek megfelelően

az uralkodó az alapvető platóni és a sarkalatos keresztény erényeknek felel meg; bár általában öröklés útján vagy más legitim módon kerül trónra, [...] nem hiányzik belőle az idoneitás sem; erényeit tetteiben is kifejezi, amennyiben határozott, de mégsem zsarnok; uralkodása során egyensúlyban tartja, illetve gyógyítja a társadalmat (75).

A 16. századi magyarországi Machiavelli-recepció tanulságait Kaposi az alábbiak szerint foglalja össze:

Magyarországon a XVI. század második felében a szórványos, nem túl erős és *nem is egyöntetű* Machiavelli-hatások, illetve a *premachiaavellizmus* és a különböző *antimachiavellizmusok* egymással összefonódva jelentek meg. [...] Ahhoz hasonló hagyományos formájú, de modern tartalmú királytükört nem írtak nálunk, mint amilyen *A fejedelem*, olyan elmélyült történetfilozófiai kommentárt sem készítettek, mint az *Értekezések* [...]. A firenzei titkár *nagyobbrészt ana-*

lóg, kisebb részt átvett gondolatait többnyire a *történetírás* allúzióiban juttatták kifejezésre. (97.)

Kaposi helyesen mutat rá, hogy míg Nyugat-Európában a 16. századtól (tehát Machiavelli művei megjelenésétől) kezdve – többek közt az *államérdek* fogalmának függvényében – intenzív machiavellista–antimachiavellista vita folyt (amit többek közt Quentin Skinner és Maurizio Viroli is dokumentált), addig Magyarországon e vitának ill. e vita hatásának lényegében nincs nyoma a későbbi századokban sem:

[A] XVII. század elején megszólaló magyar államelméleti gondolkodókat még a racionálisabb jellegű megfontolások – természetjog, vallással végzett manipulálás, a barbár veszély felszámolása – sem viszi olyan közel az *államérdek* valódi lényegének felismeréséhez, hogy Machiavelli koncepciójából elfogadjanak valamit. Mindebben nagy szerepe volt annak, hogy az erősen feudális színezetű közgondolkodásban még nem kapott érdemleges helyet a természetjog; az állandó külföldi fenyegetettség miatt kifejlődött egy olyan nemzettudat, amely a nemesség vezetése mellett hangsúlyozta a történelmi, nyelvi és etnikai identitás-tudatot (részben a nemzetiségieket is magyar állampolgároknak tekintve); és az ország három részre szakadt voltát sem tekintették [...] tragikusnak. (107.)

A 17. század elején pedig Jeszenszky János *Pro vindiciis tyrannos* című, Frankfurtban, 1614-ben megjelent művében alapozza meg az egyértelműen *negatív* Machiavelli-képet Magyarországon, amit többek közt Pázmány Péter, Alvinczi Péter, Balásfi Tamás és Frisowitz Boldizsár fejleszt tovább (107–114).

Kaposi külön kiemeli Machiavelli recepciójának jelentőségét Zrínyi Miklós 17. századi életművében. Mint írja,

a *Szigeti veszedelem* egyes részein áttetsző Machiavelli-hatás később, Zrínyi hadtudományi és politikai műveiben [...] sokkal intenzívebbé válik [...]. [...] [M]íg az eposzban inkább csak afféle háttérolvasmány Machiavelli szövege, amely az *elvi-szemléleti egység* létrejöttében kap *spontánul* érvényre jutó szerepet, [vagyis] leginkább valamilyen *regulatív* funkciója érvényesül, addig a prózai művekben, különösen a *Vitéz hadnagyban* *közvetlenül* és *tudatosan* támaszkodik több, éppen akkor olvasott műre, [...] elsősorban *konstitutív* szerepvel. (139–140.)

A *hadíró Machiavelli és a „vitéz hadnagy”* című fejezetben Kaposi értékes komparatív szövegelemzéseket is megvalósít Machiavelli- és Zrínyi-szöveghelyek közt (145–151). Érdekeseek A *filozófáló Machiavelli és az elmélkedő Zrínyi* című fejezet zárógondolatai:

[A]lkalmon – Machiavellihez hasonlóan – általában a kedvező lehetőségek együttesét érti Zrínyi, és megkülönbözteti még, mint másik fontos objektív determinálót, a *sükségyszerűséget*, ami a szerencséhez viszonyítva vagy közömbös, vagy a balszerencse egyik változata. A *személyes virtusok* és az *objektív körülmények* így fonódnak össze és erősítik egymást. Ezek ilyen jellegű összetartozása nem a posztmachiavellisták koncepcióját jellemzi, hanem Machiavelliét. (156.)

A *Machiavelli és a machiavellizmus változatos megítélése az erdélyi fejedelemségben* című, V. alrészben Machiavelli 17. századi felemás magyarországi recepcióját mutatja be szemléletesen Kaposi. A „machiavellista”

címkének néhány korabeli példájával kapcsolatban írja többek közt, hogy

a nagy erdélyi fejedelmek (Bocskai István, Bethlen Gábor, I. Rákóczi György) sikeres politikája [...] könnyen igazolhatta, ha nem is a teljesen eltorzított machiavellizmust, de legalább Lipsius *prudencia mixtá*ját, amely a jogsértő magatartást elutasítja, de kisebb mértékű erkölcsi normasértéseket megengedhetőnek tart az állam érdekében. Az eredendő Machiavelli-tanokból [...] inkább csak az olyan általános gondolatok váltak közismertté, vagy kerültek be olykor egy-egy erdélyi historiográfus [...] munkájába, mint a tettekre készség előnyei, a szükségszerűség kényszerítő ereje, az alkalom megragadásának fontossága vagy a szerencse kiszámíthatatlanságainak figyelembevétele. (163.)

Kemény János – Kaposi fogalmazásának megfelelően – „Machiavellit ismerő machiavellista”, aki „tisztában volt a *necessità* hatalmas erejével és sokféle formában való megjelenésével, de ugyanakkor az uralkodónak az országa iránti *kötelességével* is” (167). Teleki Mihály machiavellistaként való megbélyegzésének legjelentősebb példája a valószínűleg 1691-ben írt *Pasquillus contra Michaellem Teleki*, melynek nyitógondolatait így parafrázálja Kaposi: „a pokolban született és nevelkedett Machiavelli Váradon Petneháziné házába megy, és az ott nevelkedő Telekit választja tanítványául, és gonoszságai folytatójává nevezi ki” (170). A *Politikai és filozófiai gondolatok – Machiavelli akceptálásával* című fejezet konkluzív gondolatmeneteinek megfelelően

a felvilágosodás korának egészét tekintve az történt, hogy a világnézeti különbségek és a közvetítések módosító elemei bizonyos jellegű *polarizációt* segítettek elő a magyar Machiavelli-recepciók körén

belül. A vallások képviselői szinte a fordítottját tették kritikáikban annak, amit a firenzei gondolkodó: a *politikát választották le az erkölcsről*, és az erkölcsöt aláásó Machiavellitől igyekeztek megvédeni mindennapi életük terén az egyszerű, a közéletben fontos szerepet nem is játszó emberek széles körét ([így tesz] Molnár, Sztankovátsi, Verestói, Báthori). Ezzel szemben a világi alapon állók [...] vagy *le akarták választani az erkölcsöt* a rációnak teret engedő politikáról, és az ilyen politika közösségi hasznossága szempontjából próbálták az *erkölcsöt alárendelni a politikának* (Pápai Páriz), vagy egyszerűen csak *eltekintettek* az erkölcsi szemponttól, és az eredeti politikai elméletűről méltatták Machiavelliben (Szatsvay, Latzkovics, Martinovics, Kiss János). Azonban a Machiavellire reflektáló észrevételek mindegyik típus képviselőinél nagyon *részlegesen* voltak; nem váltak lényeges inspirálóivá sem a felvilágosodást propagáló, sem a köztársasági eszméket hirdető elvi elgondolásoknak. (221.)

Mint Kaposi rámutat, a későbbi korok magyarországi Machiavelli-recepcióját illetően a szóban forgó fejezetben említettek közül Martinovics, Kovácsóczy és Zrínyi *Machiavelli*-értelmezései voltak meghatározók (223).

A kötet második, *Machiavelli mint a Reneszánsz és a nemzetállam megkerülhetetlen klasszikusa* című részében, a VIII. alrészben olvashatunk *A jog- és a politikaelmélet Machiavellijéről*: az itt nagy terjedelemben kifejtett eszmefuttatások összegzésének megfelelően

a XIX. század második felében a jog- és politikaelmélet Machiavellivel is foglalkozó egyes képviselői a jogi szemlélet bevonásával inkább csak *újabb szempontból megvilágítva árnyalták* a [...] konzervatív Machiavelli-képet [...] (Pauler, Acsay);

ugyanakkor e tudományterület más művelői, akik a szociológia és a pszichológia segítségével a tényleges társadalmi viszonyok alapján igyekeztek értelmezni a jogot, mellőzték Machiavellit, mert *preskriptív társadalomirányítási koncepcióját és perlokutív* megjegyzéseit nem tudták hasznosítani sem a saját leíró és megértő új jogértelmezésük során, sem az alig változott természetjog bírálata kapcsán (Pulszky Ágost, Pikler Gyula). Politikát és jogot új módon összekapcsolva Kautz Gyula kezdte megérteni Machiavelli amoralitásának nemcsak történelmi szükségességét, hanem pozitív lehetőségeit is, majd Concha Győző ismerte fel, hogy egy nem privát, hanem egy makroközösségi orientáltságú, joggal is harmonizáló erkölcsöt szintetizálni lehet a politikával (szerinte ezt kísérelte meg Machiavelli), és egy ilyen *politikai erkölcs* alapul szolgálhat a *mindig rugalmasan viselkedni kénytelen* politika számára. (290.)

A kilencedik, *Machiavelli mint megkerülhetetlen államelméleti klasszikus* című alrészben Kaposi nagy terjedelemben tér ki Somló Bódog Machiavelli-intepretációjának rekonstrukciójára (334–345), és ennek összszegzésében rámutat:

[A] jogfilozófus Somló a „helyes jog” kutatása során jutott el Machiavellihez, akinek elméleti munkáiban az eredményes társadalomirányítás néhány alapvető elvét vélte felfedezni [...]. Machiavelli tanulmányozása [...] mégis segítette őt annak felismerésében, hogy a jog mellett a *politikának* milyen meghatározó szerepe van a társadalmi folyamatok célszerű alakításában, és ezért a kettő összekapcsolására hivatott *államot* rendkívül komplex képződményként kell felfogni. (344.)

Mint Kaposi kiemeli, Machiavelli magyarországi fogadtatástörténetének második,

tehát 19. századi szakaszát a firenzei titkár „ismertebbé válása, pozitív megítélésének erősödése, problémafelvető gondolkodásmódjának felismerése [...], elméleti forrásként való alkalmazása bizonyos elvi problémák megoldásakor [...], a *szélesedő érdeklődés és fokozódó elismerés* jellemezte” (352).

A kötet harmadik, *Machiavelli életműve mint az egyetemes kultúra különböző rétegeinek szerve része* című tematikus egységében a firenzei titkár munkásságának feltételezett jogelméleti relevanciájával kapcsolatban Kaposi egyebek mellett azt hangsúlyozza, hogy a *Machiavelli mint a jogelmélet fejlődését befolyásoló klasszikus* című fejezetben kritikailag bemutatott magyarországi teoretikusok (többek közt Horváth Barna, Bibó István, Concha Győző, Kautz Gyula, Réz Mihály) „nagyságát [...] épp az mutatja, hogy mélyen visszatekintő történeti elemzéseiből [Machiavellit] annak ellenére sem hagyták ki, hogy sok mindenben nem értettek vele egyet, azonban akár közvetlenül beépíthető eredményeit, akár provokációinak lehetséges tanulságait igyekeztek jól felhasználni” (370).

A *politikaelmélet Machiavellije* című fejezetben Kaposi rámutat: a 20. század első fele magyarországi gondolkodóinak egy csoportja szándékuk szerint

az *egész életművet* tették mérlegre, azonban nagyon különböző nézőpontjaik nyomán *eléggő eltérő* Machiavelli-képeket vázoltak fel [...] más és más *politikai* gondolkodásmódok számára. Luigi Valli prefasiszta *elmélettrója* és Kornis Gyula valamennyire mégis az antimachiavellizmus értelmében machiavellista *államférfije*, az egyik végletként, nagyon alkalmasnak mutatkozott az erősödő fasiszmus programjainak legalább *igazolást nyújtó* támogatására. A másik végletként Jászi Oszkár egyértelműbben, Gaál Gábor óvatosabban, éppen az ilyen átértelmezés veszélyére hívta fel a figyelmet, a *Ka-*

tolikus Szemle átvett cikke névtelen szerzőjéhez és Juhász Gyulához hasonlóan. Krisztics Sándor és Veres Péter erkölcsös politikát védelmező felfogása erre legfeljebb csak közvetetten utal. A tudományos igényű Machiavelli-képet felvillantók – Málly Ferenc, Villani Lajos –, akik italianisták, már az olasz kultúrában való jártasságuk miatt is érzékenyebbek a firenzei titkár nemzeti programja iránt, de ezen túlmenően is meg tudnak maradni a nagy gondolkodó valóságos értékei mellett, [és] nacionalista felhangok nélkül mutatják be a múlt nagy klasszikusát. (405–406.)

A *Filozófiai közelítések Machiavelli koncepciójához* című fejezetben Kaposi részletesen vizsgálja Heller Ágnes *Machiavelli*-interpretációját (vö. 468–476). Heller *A reneszánsz ember* című művének Machiavelli-elemzéséből többek közt az hámozható ki, hogy a firenzei titkár

a *politika* több általános alapelvét azért dolgozhatta ki jól, mert ki tudta használni a *reneszánsz kor bizonyos előnyeit*, noha a *sajátosságaiból adódó korlátain* nem volt mindig képes túllépni. Ezért áll nála előtérben a politika *személyes* aspektusa [...], a politizálás *dinamikussága és diszkurzívítása* [...], a hatalomgyakorlás *embertelennek tartott eszközei* [nek ismertetése] [...], a *politikai technika* bemutatása [...] és ezekhez képest az intézmények eléggé mellékes tárgyalása. Új elem annak megállapítása, hogy Machiavelli a politikától elkülönített *etikát* is modern alapon képzelte el, amennyiben fölvetette a *felelősségvállalás* fontosságát a politikai morálban. (471–472.)

Sallay Géza *Gramsci és Machiavelli* című 1974-es cikkében nagy hangsúlyt kap, hogy Gramsci *A fejedelem*

sokoldalúságában mindenekelőtt a *hatékonyság kulcsát* látta, hiszen *A fejedelem* ugyan nem skolasztikus rendszerezés, de nagyon jól átgondolt mű, és a pillanatnyi szükségletek összegzése mellett általános politikai elveket is megfogalmaz, tehát tudományos; nem utópia, mert elérhető távlatot mutat meg, s egyben [az] annak eléréséhez szükséges cselekvésre buzdít; mítosz-szerű, de reálisan antropomorf is, hiszen fejedelme nemcsak államfő, hanem az államot megteremtő harcok karizmatikus hadvezére is (477).

Kaposi a szóban forgó fejezetben a továbbiakban kritikailag tekinti át Almási Miklós, Hermann István és Fehér Ferenc *Machiavelli*-értelmezéseit. Kaposi egyik záró megjegyzésének megfelelően „a háború utáni három évtized gyakran átalakuló politikai viszonyai között [...] nem nyílt igazán kedvező lehetőség Machiavelli tanulmányozására és alaposabb megértésére” (489).

Kaposi szintén részletekbe menően tárgyalja a rendszerváltás utáni jelentősebb magyarországi Machiavelli-interpretációkat, azok sokféleségét hangsúlyozva: kritikailag rekonstruálja mások mellett Hársing László, Lánczi András, Bayer József, Kende Péter, Kontler László, Szabó Tibor, Molnár Tamás, Földesi Tamás, Lányi Gusztáv, Paczolay Péter, Kis János és Horkay Hörcher Ferenc *Machiavelli*-elemzésének néhány karakterisztikus elemét (561–592).

Kaposi Márton monumentális Machiavelli-monográfiája egyedi és újító vállalkozás a magyarországi filozófiai kutatásban. A mű nélkülözhetetlen tudományos forrás – elsősorban a posztgraduális, illetve doktori képzésben – a magyar–olasz kapcsolattörténet, a történettudomány, a magyar, illetve az olasz irodalom, a politológia és a politikai filozófia szakterületein.

Az erény rongyokban is erény

Kiss-Koczka Éva: *Az erény mestersége – David Hume morálfilozófiájának két olvasata*. Budapest, L'Harmattan. 2014. 120 oldal, 1950 Ft

A könyv olvasói a 18. század minden bizonnyal egyik legfontosabb filozófusának két morálfilozófiai művéről kaphatnak egy egészen új értelmezési perspektívát Kiss-Koczka Éva tollából. Habár David Hume úgy gondolta, hogy az *Értekezés az emberi természetről* (*Értekezés*) című műve „[h]alva születetten hagyta el a nyomdát,”¹ az utókor másképpen vélekedik a kötet jelentőségéről, ugyanis ezt tekintik főművének. Nem alaptalanul: közel 300 év elteltével a Hume által felvetett kérdéseknek még mindig centrális szerepe van a morálfilozófiai diskurzusban. Hume másik fontos etikai tárgyú írása a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* (*Tanulmány*), amely tulajdonképpen az *Értekezés* harmadik könyvének esszéstílusban megírt változata. Kiss-Koczka Éva ennek a két írásnak összehasonlító elemzésére vállalkozik könyvében.

Az *erény mesterségének* jelentősége vitathatatlan. A szerzők többsége Hume etikájának vizsgálatakor nem önálló írásokként foglalkozik (13) a két különböző időben és céllal megjelent művel; ezzel szemben Kiss-Koczka megfontolásra méltó érveket sorakoztat fel amellet, hogy érdemes autonóm alkotásokként kezelnünk őket.

A bevezetés elején az *Értekezés* és a *Tanulmány* keletkezésének körülményeit vázolja fel, továbbá betekintést nyerünk a két mű körüli viták, és értelmezési trendek világába. A szerző rendkívül magabiztosan tájékozódik a kortárs szakirodalomban, s – ezen túlmenően – attól se riad vissza, hogy rávilágítson az értelmezők hiányosságaira, vagy gondolatmenetük megbicsaklására. Művében amellet érvel, hogy az eddigi interpretációk – amelyek szerint az *Értekezés* és a *Tanulmány* mondanivalójuk lényegét tekintve nem különböznek egymástól, mondhatni kiegészítik egymást – csupán arra a problémára koncentrálnak, hogy milyen kapcsolat áll fenn a szimpátia és az általános jóindulat között. Azonban ha vizsgálódásainkat kiterjesztjük más kérdéskörökre is, akkor rögvést szembeötlenek a két mű közötti egyéb különbségek is.

A kötet felépítése jól követhető: a bevezetésben rögzítve vannak az egyes fejezetek célkitűzései, illetve fő tézisei; továbbá pontos és átlátható képet kapunk a mű szerkezetéről. Nagymértékben megkönnyíti az áttekintést, hogy a szerző az egyes bekezdésekben külön kiemeli, hogy éppen melyik fejezetet tárgyalja részletesebben. Az indokoltnál kissé talán hosszabb a bevezetés, ezt azonban Kiss-Koczka azon törekvésének tudhatjuk be, hogy precíz és érthető gondolati térképet vázoljon fel.

¹ Hume, David 1992. *Összes esszéi I.* Budapest, Atlantisz. 12.

A kötet négy fejezetre tagolódik: *Értelem*, *Jóindulat*, *Szimpatia*, *Igazságosság*. Ezek azok a hume-i fogalmak, amelyeknek az értelmezésére támaszkodva igazolja téziséit a szerző, s azt állítja, hogy az *Értekezés* és a *Tanulmány* közti különbségek ezek elteréseiben érhetők tetten a legnyilvánvalóbban (16). A fejezetek hossza arányos, az utolsó némileg hosszabb, mint a többi, ez azonban indokolt, hiszen éppen az igazságosság felfogásában jelöli meg Kiss-Koczka a két mű közti alapvető különbséget.

Az első fejezet fő célkitűzése, hogy bemutassa: Hume az *Értekezés*ben lényegesen kisebb szerepet szán az értelemnek, mint a *Tanulmány*ban; pontosabban, míg a *Tanulmány* egyértelműen körülhatárolja az értelem szerepét, addig az *Értekezés*ben egymástól eltérő megfogalmazásokkal találkozhatunk. Kiss-Koczka több, az értelemnek az *Értekezés*ben játszott szerepére vonatkozó interpretációt is bemutat, s részletesen indokolja, hogy miért tekinti ezeket elfogadhatatlannak. Elemzése során végül arra a konklúzióra jut, hogy a moralitás forrása nem az értelem, mert a ráció nem képes cselekedeteinket irányítani, ugyanis hiányzik belőle a motivációs erő. Itt új alfejezetet nyílik az *Értekezés*ben, amelyben a cselekedeteinket ténylegesen irányító *szenvedély* fogalmának vizsgálata kerül a középpontba. A fejezet fontosságát – az elméleti megalapozást, a fogalmi tisztázást és a problémafelvetést követően – az adja, hogy – miután kizártuk azt, hogy a moralitás az értelemből származna – megoldást keres arra, miképp lehetne kiküszöbölni az értelem gyakorlati szerepének az *Értekezés*ben többször is előforduló, és egymással összeegyeztethetetlen megfogalmazásait. Ezeket két csoportra osztja: (1) meghatározások, amelyek az értelem semleges voltát hangsúlyozzák; (2) meghatározások, amelyek csupán azt hangsúlyozzák, hogy az értelem önmagában nem képes viselkedésünk befolyásolására (35).

A problémát neves szerzők is elemezték; például John Rawls, Jonathan Harrison, Elijah Millgram, Annette Baier vagy Daniel Shaw. Értelmezésük bemutatása után a szerző saját megoldását ismerteti: ahhoz, hogy pontosan értsük Hume-nak az értelem szerepére vonatkozó álláspontját, nem elégséges csupán az *Értekezést* tanulmányoznunk – ahogy a fent említett szerzők tették –, hanem tüzetesen meg kell vizsgálnunk a *Tanulmányt* is. Ebben ugyanis az értelem gyakorlati szerepe ellentmondásmentes megfogalmazásban szerepel, s úgy tűnik, Hume amellet kötelezi el magát, hogy az értelem a szenvedélyeinket irányítja, nem pedig közvetlenül a cselekedeteinket (47).

A szerző végig szem előtt tartja Hume-nak azt a szigorú előírását, hogy valamenyny magyarázatunknak az emberi megismerőképeség határán belül kell maradnia (21). Ebben az *Értekezés* I. könyvére, a Hume ismeretelméletét a legkimerítőbben tárgyaló szövegrészre támaszkodik. A filozófia történetében kevésbé jártas olvasóban talán felöltlik a kérdés, hogy vajon egy etikai témájú könyvben mi szükség van a benyomások, ideák és az asszociációs elv részletes ismertetésére, azonban néhány oldal után világossá válik, hogy miért is fontos tisztában lenni ezekkel a fogalmakkal: a szerző elfogadja azt a tézist, hogy Hume etikája ismeretelméleti alapokon nyugszik; azaz, hogy az emberi elme működésének körütekintő feltérképezése a morálfilozófia művelésének alapfeltétele.

A *jóindulat* a második központi fogalom, melynél különbözőségeket fedezhetünk fel a két mű kapcsán. A szerző az előző részben rögzítette, hogy a szenvedély az erkölcsi viselkedés forrása. Érvelése ezen a vágányon zökkenőmentesen fut tovább az új téma vizsgálatához. A fő kérdés a következő: miként hozunk helyes erkölcsi ítéletet szenvedélyeinkből kiindulva? A szerző az előző fejezetben inkább az

Értekezés elemzését részesítette előnyben (csak a saját megoldási javaslatának felvázolásakor hivatkozott a *Tanulmányra*) ebben a szakaszban viszont mindkét írás egyforma súllyal van jelen. A kérdés megválaszolásához Kiss-Koczka először most is az *Értekezést* veszi szemügyre. Ebben Hume az erkölcsi ítélet pszichológiai magyarázatának egy teljes könyvet szentel; a *Tanulmányból* viszont ez a szempont teljes egészében hiányzik. Bevezet viszont egy új fogalmat, nevezetesen az „általános nézőpontot” (52), mellyel az a célja, hogy kiküszöbölje az egyéni elfogultságot a helyes ítélet meghozatala során. A *Tanulmányban* az értelem szerepe lényegében változik meg; nélküle a helyes ítélet nem gondolható el (ennek alátámasztására több idézetet is felhoz a szerző [57]). Más az erkölcsi ítéletek kiindulópontja is: az *Értekezésben* az ágensnek érzései, a *Tanulmányban* viszont az, hogy a cselekedet előnyös vagy hátrányos-e az ágensre nézve. Ez a különbségtétel a további vizsgálódás kiindulópontja. A fejezet vége azonban némi hiányérzetet kelt az olvasóban, minthogy az addigi feszes gondolatmenet után, a fogalomhasználat bizonytalanságban hagyja az olvasót; nem világos, hogy jóakarát és jóindulat fogalmaknak ugyanaz-e a tartalma, ugyanis Kiss-Koczka hol ezt, hol azt alkalmazza; ha nincs köztük különbség, akkor miért használ két külön terminust, ha pedig van, akkor jeleznie kellene, mi-
ben térnek el egymástól. Némileg zavaró továbbá, hogy – habár a fejezet a *Jóindulat* címet kapta – csupán az utolsó három oldalon kerül elő ez a fogalom. Noha a konklúzió – tudniillik hogy az erkölcsi *Tanulmányban* a természetes jóakarát lesz az ítéletek forrása, az *Értekezésben* pedig éppen a természetes adottságainktól való elfordulás – világos, azonban a centrális fogalom kései megjelenése miatt nem tartom arányosnak a fejezet felépítését.

A következőkben rendkívül alapos ismertetést olvashatunk a *szimpátiáról*. A szerző – mintegy kézen fogva az olvasót –, egyfajta folyamatábrával segíti a szimpátia működésének megértését (69–70). Emellett – mondanivalóját alátámasztandó – nem fukarkodik továbbra sem az idézetekkel. Különösen találónak érzem *A szimpátia működésének különleges esetei* című alfejezetet, mellyel még pontosabbá teszi a fogalom precíz bemutatását. Szemben az előző rész végével, újból visszatér az a feszes gondolatvezetés, ami eladdig jellemezte a könyvet. A fejezetet egy arra vonatkozó összehasonlító elemzés zárja, hogy miképpen jelenik meg a szimpátia a két műben.

Talán a leghangsúlyosabb az utolsó fejezet, melyben az igazságossággal kapcsolatos hume-i elképzeléseket elemzi a szerző. Itt válik világossá, miért is kapta *Az erény mestersége* címet a könyv. Ez a rész fogalmi tisztázással kezdődik: különbséget kell tennünk mesterséges és természetes erények között. A célkitűzésnek megfelelően itt is összehasonlító elemzést folytat s a különbségtétel vizsgálatában mindkét műre egyaránt támaszkodik. Ezt követően tér rá a fejezet tárgyára: az igazságosságra. A fejezetben vizsgált centrális kérdés az, hogy erény-e az igazságosság, ha igen, mesterséges vagy természetes? A válaszhoz első lépésben Hume érvelését rekonstruálja (84). Ebben az alábbi nehézséggel kell szembenéznie: habár Hume nem szándékozott megfosztani az igazságosságot erény-státuszától, az érvelés során mégiscsak kétségek támadtak benne, hogy valóban erény-e. Hogy a dilemma feloldásában elfogadható konklúzióhoz jusson, Kiss-Koczka – Jonathan Harrison értelmezésére támaszkodva – módosítja a premisszákat. Eszerint az igazságosság csupán abban az esetben erény, ha létezik olyan természetes indíték, ami arra ösztönzi az embert, hogy igazságosan csele-

kedjen. Azonban az emberi természetben nincs konvencióktól független indíték, ami igazságos tettekre ösztönözné az embert, tehát az igazságosság erény mivolta konvenciókból származik (85). Ezt követően a szerző azt bizonyítja, hogy az igazságosság mesterséges erény: azaz kizárólag azért alakult ki, mert az ember felismerte szükségességét. A további vizsgálódások azon a különbségtételen alapulnak, amit Hume az *Értekezésben* az igazságosság *erénye* és az igazságosság *szabályrendszere* között tesz. Az *Értekezés* szerint az igazságosság kezdetben csak szabályrendszerként létezett, s csak azért volt rá szükségünk, mert az érdekeink érvényesítését segítette. Az idő múltával azonban a szabálykövetés és az érdekérvényesítés közötti kapcsolat halványodni kezdett; s ma már – állítja Hume – az igazságosság erénye nem az érdekeink felismerésével függ össze. Az igazságossággal kapcsolatos erkölcsi érzelmeink forrása a szimpátia. Ezzel szemben a *Tanulmányban* az igazságosság erénye és az igazságosság szabályrendszere nem különül el egymástól, forrásként pedig mindkét esetben a jóindulatot adja meg.

A fejezet gondolatmenetének az íve jól követhető, a fogalmi tisztázás és a problémafelvetés remek kiindulópont a kötet fő mondanivalójának kifejtéséhez. Itt válik világossá az eddig tárgyalt kulcsfogalmak különböző szerepe: az *Értekezésben* a szimpátia az igazságosság forrása, a *Tanulmányban* pedig a jóindulat. A könyv konklúziója egyben a fejezet összegzése, mely szerint a *Tanulmány* pozitívabb emberképet tár elénk, mint az *Értekezés*; mégpedig azért, mert Hume a szimpátiát nem tartotta elégségesnek ahhoz, hogy elnyomja az ember érdekérvényesítésre való készletét, míg a jóindulat képes felülmúlni ezt.

A kötet igényes kivitelezésű, a barna-narancssárga-citromsárga borító ízlésesen öleli körbe a 120 oldalas értekezést. A könyv – eltérően a mai gyakorlattól – la-

zán szedett sorainak köszönhetően olvasásnál nem fárasztja a szemet, és a lábjegyzetek csak a legkritikább esetben csúsznak át a következő oldalra. A szöveg a szerző doktori értekezésének némileg módosított változata, azonban a tudományosság nem ment az olvasmányosság rovására, azaz a filozófiában járatlan olvasók számára is könnyen érthető. A kötetet egységes, jól tagolt struktúra jellemzi. Találónak tartom a címválasztást, amely szójátékként reflektál az igazságosságról szóló fejezet fejtegetéseire. Sajnos, olykor helyesírási hibákba² botlik az olvasó: a legszembetűnőbb Lord Shaftesbury hibásan szedett neve (109–110), illetve hogy az egyik alfejezet címének lemaradt az utolsó betűje (88).

Nem maradt más hátra, mint hogy megválaszoljam a kérdést: teljesítette-e a szerző a maga elé kitűzött célokat? Röviden: igen. Bővebben: Kiss-Koczka érvelése meggyőző, összehasonlító elemzéseivel számos új, az általa felsorakoztatott értelmezésekben nem említett szempontot hoz be a Hume etikájáról szóló diskurzusba; könyve a hazai szakirodalomban hiánypótló. A kötet nem csupán a tájékozódásban, hanem az alapszövegek elmélyültebb megértésben is segít, elolvasása után kétségtelenül otthonosabban mozgunk Hume morálfilozófiájában. S habár az igazságosságról kiderült, hogy „csupán” mesterséges erény, nem pedig természetes, értékéből így sem veszített: erénynek így is erény, akkor is, ha „rongyokban” van.

² Az alábbi oldalakon: 27, 51, 83, 88, 102, 109, 110.

E számunk szerzői

Ambrus Gergely (dr. habil.) az ELTE BTK Filozófia Intézetének oktatója, a *Magyar Filozófiai Szemle* felelős szerkesztője. Kutatási területei: analitikus elmefilozófia, metafizika és etika, az analitikus filozófia története.

E-mail: ambrusg@btk.elte.hu

Barcsi Tamás Pécsen szerzett doktori fokozatot filozófiából, a PTE ETK egyetemi adjunktusa. Érdeklődési, kutatási területei: etika, társadalomfilozófia, az emberi méltóság filozófiája, kultúrkritika.

Forczek Ákos magyar és történelem szakos bölcész (ELTE); jelenleg teológushallgató (Wesley János Lelkészképző Főiskola), valamint 2016 szeptemberétől az ELTE BTK Filozófia Doktori Iskolájának diákja az újkori filozófiai programon.

Földes Tibor pre-doktor az ELTE Filozófia Intézetében. Fő kutatási területe a fenomenológia, valamint a kortárs elmefilozófia és a reprezentációtanok ontológiája.

E-mail: foldestiborlajos@gmail.com

Hendrik Nikoletta (1984) az ELTE BTK Filozófia Doktori Iskolájának doktorandusza a Morál- és Politikai Filozófia Doktori Programban. Kutatási területe a sztoikus *paideia*.

Hidas Zoltán (PhD, habil.) szociológus, filozófus, a PPKE Szociológiai Intézetének és Elméleti és Történeti Szociológia Tanszékének vezetője, az Universität Erfurt magántanára. Fő kutatási területei: kultúraszociológia, kultúraelmélet, társadalomelmélet, szociológiatörténet.

E-mail: hidas.zoltan@btk.ppke.hu

Nagy József az ELTE BTK Olasz Tanszékének tudományos munkatársa, 2012. szeptember és 2015. augusztus közt Bolyai-ösztöndíjas. Fő kutatási területei: 17–18. századi társadalmi szerződéselméletek (Thomas Hobbes), 18–19. századi történetfilozófiai elméletek (G. B. Vico). Olasz irodalom- és filozófiatörténet; középkori filozófia, Dante politikai teológiája.

E-mail: newleviathan@gmail.com

Péter Szabina a Debreceni Egyetem Humántudományi Doktori Iskola Modern Filozófia Programjának doktorandusza, valamint a MODEM Modern és Kortárs Művészeti Központ munkatársa. Kutatási témája a 20. és a 21. századi művészeti irányzatok fenomenológiai és hermeneutikai megközelítésén alapszik.

E-mail: peter.szabina@modemart.hu

Szummer Csaba a KRE Pszichológiai Intézete Szociálpszichológiai és Interkulturális Tanszékének vezetője. Kutatási területei: a pszichedelikumok kulturális és vallási vonatkozásai; a pszichoanalízis és a pszichológia kultúrtörténeti, esztétörténeti és ismeretelméleti vonatkozásai. Önálló kötetei: *Freud nyekjátéka* (1993); *Freud, avagy a modernitás mítosza* (2014); *Pszichedelikumok és spiritualitás* (2015).

E-mail: szummercs@upcmail.hu

Ullmann Tamás (DSc) az ELTE BTK Filozófia Intézetének egyetemi tanára. Kutatási területe a német idealizmus, a fenomenológia és a francia filozófia.

E-mail: tamasullmann@gmail.com

Varga Péter András (PhD) az MTA BTK Filozófiai Intézetének posztdoktori kutatója. Kutatási területei: a korai fenomenológia, a 19–20. századi német és osztrák filozófia (valamint ezek magyar recepciója), a transzcendentális fenomenológia módszertani kérdései és a filozófia historiográfiája.

E-mail: varga.peter@btk.mta.hu

Véber Virág az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának doktorandusza az Analitikus filozófia programban. Kutatási területe az analitikus etika, azon belül a morális felelősség témaköre.

E-mail: veber.virag@gmail.com

Summaries

From Seduction Theory to the Hermeneutics of the Unconscious: The Birth of Psychoanalysis

CSABA SZUMMER

The study discusses a few vital moments of the making of psychoanalysis. The author's thesis is that in the middle of the 1890s Freud made three unsuccessful attempts to create a psychological theory based on empirical observations. The last of these was the seduction theory, surmounted by Freud with the concept of the Oedipus complex in the fall of 1897. The article connects Freud's creative work positively with his cocaine-consumption reaching its peak in the second half of the 1890s. The author also points out that Freud had to demarcate his idea of the unconscious from the occult-esoteric and spiritualist movements of the *fin de siècle*, which regarded Freud's science as a natural ally.

Models of the Theory of Unconscious: Phenomenology, Psychoanalysis, Cognitive Sciences

TAMÁS ULLMANN

The Freudian discovery of the unconscious has been a constant challenge for phenomenology and the philosophy of mind in the last century. In this article, I first present very briefly the history of the concept of unconscious from the philosophical point of view. Then, in the second step, I analyse the psychoanalytical theory of the unconscious and argue that Freudian psychoanalysis elaborates two relatively different models of the unconscious, one based on repression (*Verdrängung*), the other on defence (*Abwehr*). In the third part, I try to analyse the relation of phenomenology and of cognitive science to the general concept of the unconscious and to psychoanalytical models of the unconscious.

The Ignorabimus Debate and the Early Phenomenology: A Hitherto Unknown Chapter of the Origins of Phenomenology

PÉTER ANDRÁS VARGA

Although it is nearly forgotten today, the Ignorabimus Debate was one of the key events that left their marks on the German academic philosophy and the surrounding disciplines in the last decades of the 19th century. Already the contemporaneous observers described this period as a renaissance of philosophy, when philosophy tried to re-establish itself against the dominance of the increasingly successful natural sciences that were perceived as protruding into the traditional domains of philosophy after the demise of German Idealism in the earlier half of the century. It is thus far from being surprising that an inaugural address delivered by Emil du Bois-Reymond at the *Annual Assembly of German Scientist and Physicians* in Leipzig in 1872, in which du Bois-Reymond (himself a leading physiologist and an influential member of the academic establishment in Berlin) argued for necessary limits of the knowledge pretensions of natural sciences, produced immense echo. Du Bois-Reymond's theses, which he reinforced at a public lecture in Berlin in 1880 (both addresses were immediately published and widely read), not only reverberated in the cultural-political consciousness of that time, forced materialism to go on the defensive and were greeted by thinkers originally hostile to materialism, but they also spurred a series of philosophical attempts at establishing methodically different regions of science. I explore both the sociocultural context of the outbreak of the Ignorabimus Debate, the philosophical merits of du Bois-Reymond's theses, as well as the specific philosophical reactions by Eduard von Hartmann, Friedrich Albert Lange, and Wilhelm Dilthey.

Hitherto it seemed, however, that the nascent phenomenology was not involved in this debate. The recent surge of scholarly interest in the Ignorabimus Debate barely mentions Franz Brentano and Edmund Husserl. Already the publication date of Brentano's seminal *Psychology*, however, renders it extremely unlikely that Brentano had been unaware of du Bois-Reymond. I first investigate the possible influence of the Ignorabimus Debate on Brentano during his transition between the Würzburg and Vienna periods. I believe that this influence could be linked to Brentano's metaphysical pretensions, respectively to the latent discrepancies between the received (phenomenological) reading of Brentano's work and Brentano's intentions as manifested in his surrounding work manuscripts. The second focal point of my investigation is Edmund Husserl's early phenomenology. I believe that the Ignorabimus Debate not only provides a particularly telling example of the various diffuse influences that were received by the young Husserl, but it could also serve as a historically anchored basis for understanding the continuous evolution of Husserl's notion of metaphysics during the incubation of his *Logical Investigations* and the subsequent transition to transcendental phenomenology.

From a more general point of view, the Ignorabimus Debate thus proves to be a fertile case study in the sophisticated relation between Early Phenomenology and the broadly conceived Kantian tradition of post-Hegelian German philosophy, as well as in phenomenology's contested relation to the natural sciences. At the same time, choosing a concrete historical debate as the guiding thread of historical investigation could, I think, help finding a middle ground between the Scylla of antiquarianism and the Charybdis of anachronism.

Russell's Accounts of the Object of Judgment: Meaning-Analysis and Descriptive Psychology

GERGELY AMBRUS

The paper examines Russell's early theories of judgment. The problem addressed is the following. According to the received view of the multiple-relations theory, the objects of judgement are not mental objects; they are extra-mental. However, they are not the ordinary objects judgements are about according to common sense; instead, they are such constituents of the content of a description which uniquely identifies the ordinary objects that can be known by acquaintance (i.e. sense data and universals). (For example, the object of the judgement "Bismarck was an astute diplomat" is not Bismarck itself, but sense data caused by Bismarck.) However, there are quite a few *loci* in Russell's texts, which, *prima facie* at least, contradict this interpretation. I argue that the contradictory passages may be accommodated if one supposes that Russell employed two different sorts of analysis, i.e. a logical and a psychological one. The logical analysis is associated with the received view while the psychological analysis preserves much of Russell's earlier views on the nature of judgement, which were influenced by accounts belonging the tradition of descriptive psychology or phenomenology, i.e. the views of Brentano, Twardowski, and Stout.

On the Private Use of Reason

ÁKOS FORCZEK

In this paper I discuss the Kantian thesis that – according to Kant's distinction between „public” and „private” uses of reason, elaborated in his famous essay „An Answer to the Question: What is Enlightenment?” – each „mature”, autonomous person can and should play two roles in society. As a „private” office holder – „as part of the machine” – he obediently fulfils the given prescriptions; but „as a man of learning” who speaks before the entire public of the citizens of the world, he „enjoys unlimited freedom to use his own reason.” I provide an interpretation of these two kinds of reasoning by exploring the concepts of *cognitio ex datis* and *cognitio ex principiis*. I analyse the paradoxical situation of an enlightened reason being subjected to the authority – namely, that the employee must behave „purely passively” by restricting himself to mere historical cognition arisen from an „alien reason”, but at the same time he must remain a responsible official whose heteronomous reasoning is not merely a reproductive but always a productive activity as well.

The Plateaux of Art

SZABINA PÉTER

The purpose of my presentation is to analyse such artefacts that could be grasped not merely as archives approached and fixed through perceptual channels, but as well as maps capable of being extended to the whole social horizon. According to Gilles Deleuze's ideas regarding the question of visual representation (discussed in his sem-

inal work: *The Logic of Sense*), no artifacts exist in the name of identity, that is, none are of the representational kind; none are representing reality and the forms – rather, they create those. After these considerations I focus on such artifacts, created from the nineteen sixties onwards, (mostly) under the aegis of *land art*, *nature art* and *performance art*, which – in Deleuze’s and Guattari’s terminology – resemble map-drawing rather than duplicating.

The Self as Relation to Itself and its Relations: On Kierkegaard’s Concept of Identity

ZOLTÁN HIDAS

The study gives a survey of Kierkegaard’s concept of identity from the perspective of identity as personal concreteness. From an idealtypical point of view, it concerns the outlines of a specific relation to man and the world. Kierkegaard stands for an original and highly modern concept of the self, explicated in his work very thoroughly, to all its logical consequences. Personality is rationalized by him to a point where every abstractness appears as lifeless irrationality.

Dostoyevsky and Nietzsche in Hungarian Intellectual History

TAMÁS BARCSI

The paper examines the conceptual similarities and the differences of the works of Nietzsche and Dostoyevsky, analysing mainly Hungarian philosophers’ and litterateurs’ statements on this topic. It describes in detail how renowned Hungarian scholars (e.g. Ferenc Fehér and Endre Török) account for Nietzsche’s and Dostoyevsky’s relation to the crisis of values and to the rebellious individual/the *Übermensch*. Thereafter the author’s own views on the matter is presented.

New Trends in Stoicism Scholarship

NIKOLETTA HENDRIK

Excellent works have been published about Stoicism in the past two decades. In this article I first identify three key trends which can be observed in the international Stoicism research. The first trend is represented by the newly released monographies, which treat Stoicism as a fully developed and undoubtedly original philosophy. The second trend can be discerned in books in which scholars intend to overcome long-prevailing prejudices about specific Stoic problems or philosophers. The third trend is the aim to apply Stoic principles in everyday life or in therapy. I finish the article by adding a notable Hungarian trend of translating the primary and secondary literature with an accurate and clarified terminology.